



۱۸۱

MURAD MOLLA KUTUPHANESI	
Kitap No	
Yazar	
Kitap Adı	
Tarih	

يا مفضل يا مفضل

في هذا الح...

شرح الهداية من الكافي وزيادته والطلاق والبيع
للعلامة المرحوم ابن بابن

فرايد
الشيخ

تأليف
العلامة المرحوم

منه مع نية الترتيب
في نسخة المرحوم

وعدة وجود
للعلامة المرحوم

منه السال الفارسي
للعلامة المرحوم

حاشية الكشف
للعلامة المرحوم

في تحقيقه من النسخ
بإحدى النسخ و...

رسالة جزء لا يتجزأ
للعلامة المرحوم

مؤلفات العلامة المرحوم

طالع بعض مواضعها
وجودها في نسخة المرحوم

للفقيه الحنفى فيض الله
نال في العالمين كل مناه

١٨٠١



Murat Molla Ha'k Kütüphanesi	
Eski Kayıt No :	1830
Yeni Kayıt No :	149411
Tasnif No. :	081

(فريده) التحري هو في اللغة طلب احدى الامرين واوليها وفي اصطلاح الشرع عما يقع على طلب احدى الامرين او يها
 بغالب الراي عند تقدير الوقوف على حقيقة عند اشتباه القبلة وان خفيت جهة القبلة على المصلي وليس عنده من تعليلها
 عليه ان يستدل على ذلك بكل ما يمكنه من النجوم والرياح والجمال وغير ذلك وعند انقطاع هذه الادلة يجب عليه التحري لاصابة
 جهة القبلة عين الكعبة في تحريها فجهتها في حق الغائب عنها وجه التحري في حق العاجز عن معرفتها كما ان اجتهادها
 عند فقد النضر او بالنظر فيها اللغوي ولذلك قيده بقوله المفسر حتى يسهل باب التحصيل والتاويل فيقطع احتمال الاجتهاد
 لاصابة حكم الله تعالى قال بل الحق ان تدفع في كل مسألة حكم معين قبل الاجتهاد وخلافه لعمامة المعرفة وعليه اماره طيبة
 لطائفة من الفقهاء والمكملين فمن وجد حكم الامارة اصاب ومن فقد باخطا وكما ان المجتهد غير مكلف باصابتها اي باصابه
 حكم الله تعالى فيها ونحوه فذلك كان معذورا في الخطا لكنه مكلف برعاية الاجتهاد حتى يكون مصيبا في الدليل فيكون ما جازا
 وان اخطا في الحكم قال عليه السلام من اصاب فله اجران من اخطا فله اجر واحد فله اجران من اخطا فله اجر واحد فله اجران من اخطا فله اجر واحد
 للمصيب خاصة اجر الاصابة بل العمل اذ يله اجتهاده اعلم ان الحكم الذي ادى اليه اجتهاده والمجتهد حق لكن لا يلزمه المطابقة
 للواقع لما عرفت انه قد يخطئ في اجتهاده فلا يكون حكمه مطابقا للواقع بل معنى الثابت في الشرع ولذلك امرنا بتابعه فانقل عن
 اهل الحق من ان الاجتهاد قد يخطئ وقد يصيب انما هو بالنظر الى الحكم الصادر عن الشرع وما نقل عن ابي جعفر من ان كل مجتهد مصيب
 انما هو بالنظر الى الحكم الظاهري في الشرع بهذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الاولاد
 من ان الحق اذا كان واحدا لا يراوان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بالنظر الى الدليل لما عرفت ان حق الحكم الحق المطابق للواقع
 لا ينافي في تقدير الحكم الثابت في الشرع واما الامام من قوله والحق عند الله واحد اطهارا ما هو تحريه عنده من مذهب المحطة فالحق المذكور
 محمول على الحكم الاول فاما ذلك التحري غير مكلف باصابتها اي باصابتها جهة القبلة كما ذكر من العمل اذ ادى اليه من التحري
 فهو مكلف بالاستقبال الى جهة تحريه كما ان المجتهد مكلف بالعمل بوجوب اجتهاده ولذلك اي لوجوب العمل اذ ادى اليه تحريه
 لو خالف جهة تحريه بان تحريه ووقع تحريه الى جهة وترك تلك الجهة وصلى الى جهة لا تجزئه صلوة عندها وان اصاب الكعبة
 سواء ظهرت في الصلوة او بعدها او ظهر اخطا فيها او بعد ما اولم يظهر شيء وعن ابي يوسف جرحه ان اصاب القبلة ولو
 واقفا بان صلى الى جهة تحريه بجره صلوة وان اخطا الكعبة لم يقل بها وان اخطا القبلة وفيما تقدم وان اصاب
 القبلة كما قاله غيره لانه ما اخطا ما اصابها ثم على ما ظهر من قوله وذلك لان القبلة في حق جهة تحريه لا الكعبة ولا جهةها

شرائط

فريده
 في حق المجتهد
 في حق المجتهد

ان القبلة في حق العاجز عن معرفة جهة القبلة تحريه فريده ولا يمتنع للمصوبة القايد ان يابكل مجتهد بناء على حكم في المسائل
 الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد وكل مجتهد فيقعد ويختلف بحسب تقدير اجتهاده والمجتهد في مسألة
 التحري رد لقوله وهذا كما لا اجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عمد الصلوة لالان في
 صلوة من خالف الامام عالما بالجليل على قلنا كما توهمه صاحب التوضيح لان ذلك لعدم صحة الاقيدة احر لانه اعتداه بالخطا
 لا لفقده شرط استقبال القبلة فلا دلالة فيما ذكر على ان القبلة ليست جهة التحري بل لان القبلة حالة الاشتباه وان كانت جهة التحري
 الا انه لم يقصد لذاته بل قصد للاصابة ولذلك اذا حصلت اغت عن كذا اذ اصاب في غير وجهه علم بعد الفراغ انما قال بعد الفراغ لانه علم ذلك
 قبل الفراغ عليه ان ستانف الصلوة لان التحري اقرض على فقده تركه واما اذا علمه الفراغ فلا استيناف لحصول المقصود وصرح
 في التبيين انه اصاب بحكم التحري في مسألة القبلة حكم الاجتهاد في المسائل الاجتهادية على فوج حقيقة بل الحق من قال
 لم يخطئ تحري بل مصيب لم يخطئ القائل صدر الشريعة في شرح الوقاية لم يصح لانه لم يثبت رواية بل الروايات متوافرة على خلاف
 ما ذكره قال الطحاوي ولولا انه عنده لم يجرى من غير تحريه في الف والم يبين الصواب بعد الفراغ من الصلوة وعلى وفق
 هذا ذكر الخلاصة والتحفة البدائع والمفيد والاختيار ثبت خلافه على ما صرح به حيث قلنا قاضي خان في فتاواه حيث قال ولو شك
 فصلى على غير وجه القبلة في الصلوة انه اصاب القبلة واخطا يستأنف لان اذا كان ضعيفا وان علم بعد الصلوة انه اصاب بالبعيد
 لان ثمة لا يلحق الى البناء فريده المعبر في استقبال القبلة سواء توجه مكان بيت دون البنا حتى لو صلى فوق الكعبة حار لان الكعبة
 هي العروة والهوى الى عمان السماء عند نادون البناء لا يرى لوصلي على جبل ابيض جاز وفي قناتار خان اذ ارفقت الكعبة
 مكانها لزيادة اصحاب كبرائهم كما جاء في الآثار في تلك الحالة جازت صلوة المتوجه الى ارضها وعندي ان زيادة عبارة الشطر
 قوله مع قول جهمك شرط المسح الحرام للذلة على هذا اي على المعبر في هذا الباب هو التوجه الى العروة والهوى لا الى البناء لا يقال لك
 الزيادة لان النبي عليه السلام كان قد نزل تلك الآية في المدينة والبعيد كيفية مراعاة الجهة لان عبارة جهم في قوله تع وحيثما كنتم فلو
 وحيثما كنتم صرحت في علم الحكم المذكور للقرب والبعد ومن يهتدين في قول البيضاوي واما ذكر المسح دون الكعبة لانه عليه السلام
 كان بالمدينة والبعيد كيفية مراعاة الجهة من الخلل فاقول فريده السلام سنة وردة ورفضه لقوله تع واذا حييتم تحية الجاهل فاستجبوا بها
 الجهور على انه في السلام ويدل على وجوب الجواب اما باحسن منه ويوان يزيد عليه ورحمة الله فان قاله المسلم زاد وبركة
 وهي النهاية وذلك لاستجماع اقسام المطالب للسلامة وحصول المنافع وثباتها او برباها بان يكون عليك ان يبلغ المسلم السلام
 نهاية لم يقل وبمثلها اذ لم يرد ان يقول عليك السلام ورحمة الله وبركاته وليس ملازم لاروى ان رجلا قال لرسول الله دم
 السلام فقال عليك السلام ورحمة الله وقال اخو السلام عليك ورحمة الله فقال عليك السلام ورحمة الله وبركاته وقال

ان

لكنه عذر

فانما هو على غير ما عرفت

السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال الرجل نقصني اي الفضل الذي حيت به الاخرين لا يقال فعلى هذا لا يتوجه قوله
فاينما قال الله تع وتلا الآية لان رد المثل على لايته لاننا نقول ما فهم الرجل ان في قوله عليك رد المثل وزعم انه ما لم يرد عليه
ورحمته الله وبركاته لا يكون رد المثل فقال عليه السلام انك لم تترك لي فضلا حيث بلغ السلام غاية فرددت عليك مثله
صريح في ان الامر بالرد عند انقطاع احتمال الفضل فكذلك التوقيع للتحريم رد صاحب الكشاف حيث قال والتحريم ما وقع بين
الزمادة وتركها فيه رد السلام البيضاء في حيث قال قيل ولله ديدن ان يحيى المسلم بعض التحريمين ان يحيى بما اذلا وج
اي التحريمين احمرن احما ليدور الامر للوجوب انما قال هذا لانه يجوز التحريمين احمرن احما ليدور الامر في السنن والنوافل قال صاحب
الغاية في شرح قول صاحب الهداية فان فاتت صلوات اذن للادوي واقام وكان خيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان
اقصر على الائمة فان قيل اذ كان الفرق متعينا في احد الامرين فلا يحكم بينهما كما في قصر صلوة لمسا فوهنا الفرق متعينا في الامة
وحدان فافوج التحريم قل ذلك بين الشين الواجبين في السنن التطوعات فاده قالوا اي قال المشايخ لا بأس بابل
لما روي عن النبي عليه السلام في اسم عليكم بل الكتاب فقولوا عليكم في الخانية قال محمد يقول المسلم عليك ينوي بذلك السلام حديث
مرفوع الى رسول الله عليه السلام انه قال اذا سلموا عليكم فرددوا عليهم اي عليكم مثل ما قلتم لستم المجازاة ان خير المجرة وان شئتم لستم ولا يرد
عليكم لانهم كانوا يقولون السلام عليكم وهذا التفصيل بين القصور في تفسير صاحب الكشاف حيث قال اي عليكم ما قلتم
لانهم كانوا يقولون السلام عليكم وفي المحيط واما رد السلام لا بأس به لان الامتناع عنه يؤذيهم والرد احسان في حقهم وايدوا هم كره
والاحسان بهم مندوب فيه فان قوله وايدوا هم كرهه غير صحيح لاصح عليه السلام انه قال لا بدوهم بالسلام والجاوهم في الطريق
الطريق وقد قال صاحب المحيط في باب ما يؤخذ اهل الذمة باظهار العلامات ان المسلم يجب كبره واعطاه وموالاة واحترامه والحمد
يجب اولاد واصهاره **قوله** قالوا تحية النصارى وضع اليد على النية وتحية اليهود والاشناق بالاصبع عن ابي امامة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم تحية النصارى باليد والاشناق بالاصبع وتحية اليهود والاشناق باليد والاشناق بالاصبع بالاكف
وتحية المجوس بالانحناء وتحية العرب حياك الله ويقولون للكلوك انهم صابحوا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وسي
اشرف التحيات واكرمها قال الامام الزاهد الصغار في كتاب السنة والجماعة جواب دادن سلامه بضمه واني وبالكشف ما كشف
اشارت كردن بي كفتر رسم سلام جهودان ترسايان اني وودان اودن ست خوشي ان كسان كاي سلام وجواب
بدعت داني و دست بسينه نهادن وخويشتن كور كردن پيش كسي زميني بان دادن اين رسم معان اني **قوله**
القرآن معجزة بطيئة يعني لانس والجن قال العلامة في الفائق لثقل المتاع المحمول على الدابة وانما قيل للجن والانس الثقلان لانهما قطن
الارض فكانهما ثقلان بادل على ذلك قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بعجل هذا القرآن في الداعة والفضا

هذا الحديث في صحيح البخاري

رد السلام

مصابيح

وحسن النظم وسداد المعنى لا يتون بمثله عيادة المثل إشارة الى منشاء البخر وتفيما لانه ولا كان الاجتماع على امره يكون دون
مطامرة بعضهم لبعض كما جئنا المجتهدين على حكم شرعي قال لو كان بعضهم لبعض طميرا اي يحذرون عن تيان مثله على اي حال كان انما ياتيه
منه لملك ايضا فية اشتباه حتى قال الامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة ولعلكم يدرك الملكة لان تيانهم عند لا يخرج عن كون
والحق انهم لا يخرجون ايضا بل على ذلك قوله تع فلا يتدبرون القرآن تدبر الامر تامله والنظر في اجواله ما يؤول اليه عاقبة مستناه
ثم استعمل في كل تامل سواء كان نظرا في حقيقة الشيء واخره او سوابقه واسبابه او لواحقه وعاقبه وان كان الاشتغال بآل
على النظر في الادبار والعواقب خاصة ولو كان من غير الله لا يذهب عليك انه ينظم كونه من عند الملك والجن فمن قال في تفسيره
ولو كان كلام البشر قد قصر لوجه وفيه اختلاف كثير من جهة الفصاحة والبلاغة وانما قال كثير الان الاختلاف في الجملة واقع القرآن في
فوق بعض في الاشتغال على انواع الزايات المتعلقة بالبلاغة وذلك لعدم سكت المقام فلا يورث قصورا في بلاغة الكلام فانه صريح في
بغير غيره تع عن تيان كلام على هذا النظام ولما اتجا ان يقال لكان العجز عما لملك فها وجه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله تع قل لئن
الانس والجن اشار الى الجواب عنه بقوله وعدم ذكر الملك مع الثقلين لانه قادر على الاتيان بمثل بل لان الفعل المذكور وهو التصديق
لمعارضته كلام الله تع فلا يليق تشابه فلا ياسب ان يذب اليه فان الملكة معصومان لا يفعلون الا ما يأمرونهم **قوله** كان التحدي
بالاياتين بمثل كل القرآن بقوله تع فاقوا بحديث مثله ثم اخبر عن غيرهم عن ذلك بقوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن لآتينكم بعشرون
مثله بقوله تع قل فاقوا بعشرون مثله ثم لما ظهر غيرهم عنها ايضا تحديهم سورة بقوله تع فاقوا بسورة من مثله وهذا البغ الزام وانهم قطع
لا اهل الخصام **قوله** الضمير في قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاقوا بسورة من مثله للتل للمتل عليه
لاسيما في المعنى ان كنتم في شك مما انزلنا على عبدنا فاقوا بسورة من مثله في حال العبودية فانه إشارة الى الحكمة في ذكر المتل عليه الى الحكمة
في التعبير عنه بعد ما نالنا من نعم القرآن في انه من عندنا راعيين ان معارضة باء المثل مقدور للبشر على افصح عنه قوله
واذا اتى عليه اياتنا قالوا قد سمعنا ولونش وقلنا مثلها فاقوا بسورة من مثله اي من مثل المقدور للبشر في ركنهم وقد افصح عن هذا
في التحدي بعشرون بقوله مفتريات ولولا القصد الى هذا المكان الطاهر ان يعال بمثل سورة منه ورجع الضمير في قوله تع
للمتل عليه لاساعد المقام لما عرفت فيما تقدم ان المقام مقام توسيع دائرة التحدي حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الى التحدي
بعشرون ثم الى التحدي بسورة فلا ياسب التضييق باعتبار شرط ايدنا وهو ان يكون الاتي به اميا ولا ياسب ان الكلام
ان الحديث في المتل لاني المتل عليه وهو موسوق اليه وهو بوط به فلهذا لا ياسبك عنه برد الضمير الى غيره وايضا قوله دادوا عودكم
من دون الله بجملة وادعوا لمن استطعتم من دون الله في قوله ام يقولون فتراه قلوا بسورة مثله وادعوا لمن استطعتم من دون
ان كنتم صادقين فهو امر بان يتعينوا كل من يعينهم في ذلك فلا وجه للاشارة المذكورة لان الرخصة في الاستعانة من غير

القاصم

هذا الحديث في صحيح البخاري

يكشف لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن البصير في هذه الدار معاد في دار الآخرة بعينه اي يصير يلمزم ان يكون المعهود
معاد بعينه واللازم خلاف ذلك بل الحق قد اخبر الله في كلامه القديم عن نبوت المقدم حيث قال عن بصيرته اعني ربكم
اعني قد كنت بصيرا وذلك بحكم ما اشير اليه من الانقلاب فلا نقصان في المعاد كما لا يخفى على ذي الالباب **الحمد لله** لا تأميد
في القول المذكور يعني في قوله لم يكن البصير في هذه الدار معاد في دار الآخرة بعينه اي يصير يلمزم ان يكون المعهود
دون القلب القابل هو الامام البيضاء في عسيره لما عرفت ان في ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستمر البصر من البصيرة لانه في
يرى اعني في الآخرة وكان ذلك القابل غافل لم يتأمل في قوله تعالى فانها لاتعني الابصار ولكن تعني القلوب التي في الصدور قالوا لما
نزل قوله تعالى ومن كان في حلة في الآخرة اعني جاء عبد الله بن ابي بكر مكنوم فمضى الى رسول الله و قال يا رسول الله انما في الدنيا اعني
افاكون في الآخرة اعني فانزل الله تعالى فانها لاتعني الابصار لانه في الآخرة على ما ذكره في غاية الظهور ومن لم يجعل الله نورا
فانه من نور **الحمد لله** ما ورد في كل كلمة من ان الحشر وحاني وكذا اللذة والالم في ملك الدار وحانيين قال القائل
في تفسير قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابعث وان كان عذاب الآخرة اشد لكونه روحانيا ليس بانفس من ضروريات الدين الحشر كما
من ضروريات دين الاسلام وكذا العذاب الاليم في الحشر النعيم المقيم في دار الكلد الحمايين من الضروريات لان الروح عندهم
لطيف لا جرم كما قاله الفلاس فخصهم الحشر في الروحاني انكار الحشر كما في خلاف حضرة المشايخ الرباني لما عرفت ان الروح عندهم
الحمد لله الروح من عالم الاحر ان الله خلق العوالم كثيرة كما جاء في الخبر بروايات تحمله ولكنها جعلها محصورة في العالين
وسما عالم الخلق وعالم الاحر كما قال الله الاله الخلق والاحر برك الله رب العالمين على ما اشير اليه في قوله تعالى ويسألونك عن الروح
قل الروح من امر ربي وعن عالم الدنيا وهو ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق غير عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس
الباطنة وهي العقل والقلب والروح والخلق بالاحر عالم الاحر هو الاليات العظيمة التي خلقها الله تعالى للبقاء من الروح والعقل
والقلب والروح والعرش والكرسي والجنة والنار سمي عالم الاحر لانه لا يولد ولا يموت ولا يفسد ولا يخلق من لاشي بل هو باسط شئ في الله جل جلاله
من قبل ولم يكن له مكان فاما كون الاحر القديم كان باقيا وان كان جازما وسمي عالم الخلق لانه اوجد به بالوسائط من شئ قال تعالى
وما خلق الله من شئ وما كان خلقه بالواسطة كان خالصا المخلوق اي جمعي في عالم الخلق فاني اكل شئ ما لك الا وجهه فان لكل شئ وجهه بانه
وسوكلوت ذلك الشئ وكل شئ ملكوت اي حظ من عالم الاحر لا يسطر الفاء لانه محفوظ بالقدرة الكاملة على ما اشارت عليه بقوله تعالى
ملكوت كل شئ اعلم ان الروح الانساني وهو اول شئ تعلق به القدرة جوهر نورانية ولطيفة بانيه من عالم الاحر وهو
الملكوت الذي خلق من شئ وعالم الخلق هو الملك الذي خلق من شئ قال الله تعالى ولم يظروا في ملكوت السموات والارض ما خلق الله تعالى
معنى اي لا تعرف ما تقدم بيانه من عالم الاحر والبعث والامم عالم الخلق الفاعل اعلم ان روح محمد صلى الله عليه وسلم

ادرسا

حشر الروح
حشر

اول ما كورة اثر ما التفت باجاده من شجرة الوجود واول شئ تعلق به القدرة شرفه بشرف اضافته الى نفسه فسماه روحا
كما سمي اول بيت من بيوت الله وضع للناس بيت الله وشرفه بالاضافة الى نفسه ثم حين راى اهل دم م سواه ولحقه من روح
من الروح المضاف الى نفسه وهو روح النبي فكان روح آدم من روح النبي فهو ابو الارواح كان آدم ابو الارواح
الله عليه وسلم كانت نبيا وادم من الماء والطين هذا هو الله صلى الله عليه وسلم وادم من دونه تحت لوانبي يوم القيمة
الحمد لله انت حيوان كسيف مطهر طاهر عالم الحركة يعني مظهر الحس السمي عالم الملك ملك الحكيم اللطيف من عالم الخلق
مظهر الخيال السمي عالم الملكوت انسان يوحى ملك الطيف عن كدورات عالم الكون والفساد ومظهر عالم السكون يعني مظهر العقل
بعالم الخبروت اما جسد الكسيف فهو الهيكل المحسوس الملك من الغايات الاربعه واما جسد اللطيف فاك الروح الذي يوصف ملك الموت
اذا جاء الاجل واما جسد الكسيف فملك النفس المجردة التي يتوفى بها الروح حين مفارقتها عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن ابن
ان ملك الموت يقبض الروح والله يتوفى الناس حين موتها وذكر في التذكرة يعني الامام الطبري ان الروح جسم لطيف تشاكك لا جرم
المحسوس كجذب يخرج عن البدن في الكاين يلف ويدرج وبالي السماوي فيقع باب السماء للسعيد ولا يفتح للشقي فير الى البين
لا يموت ولا يفيق وهو ما لا اول ليس اخره مواعين في دين الله وروح طيب وخبث وبن صف الاجسام لاصف الاعراض بدعاية
في البيان لا عطر بعدد وس هذا اصح ما قيل في اختلاف الناس فيه اختلفا كثيرا وهو مذهب بل السنة والجماعة وكل من يقول ان الروح
يموت ويعني فهو ملحد وكذلك من يقول ان الروح لا تموت فذلك حال الروح فقد وقعت عالم البرزخ واحوال القبر وما فيه من الالم
واللذة الجسمانيين وانجي عندك وجوه من باطن الجواهر من حشر النيران كان عندك حل شبهات المكبرين على طرف التمام **الحمد لله**
لما عرفت حقيقة الروح الانساني فقد وقعت على سر المرحل الجسماني يعني قلت انه لا يلزم ان يكون الجسد الكسيف الهيكل المحسوس المكشف
لكي وجوه عايشة به ما قد حرمه دم ليله المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشف ومن غفل عن اخرج يعني عن قولها
وكشف عرج بروحه والغافل الغافل سعد الدين نقصف في ما يذكره في شرح العقائد حيث قال المعنى فقد جسده عن الروح ملك من مودته
وكان المعراج للروح والجسد جميعا ولا خفاء في ان ذكر في اخر الحديث لا يتجلى هذا التاويل **الحمد لله** الموت والحيوة من
من مخلوقات عالم الملكوت قال تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق من غير مقابل للامر بل على المعنى اللغوي العام وكل منهما صورة
في ذلك العالم هابري ودينا هابريه من عب عن عالم الملك من سلب عن البدن القدوس في الخبر عن النبي ان الموتى يوم القيمة
ويسترا اليه اهل المحشر في صورة الكسيف ونحو ذلك يعني من بين من صلى الله عليه وسلم من ساء الكسيف وجا التبعية عن ادراك اي عن
الموت ومعرفه بالذوق في قوله تعالى لا يدعون فيها الموت الا الموت الاولي دون سائر اسباب الادراك من الحواس والذوق الاسفل
عن اتصال الاستشعار اذ اعني على تقدير التجوز المذكور في الذوق يكون المعنى لا يعرفون فيها الموت الا الموت الاولي ولا تكلف فيه

الهم

شراح

اسفل

5

فائدة الامام
السماوي

۱- مقدمه

لا نهم عراه كما جاء في الحديث في رواية البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس قال سمعت رسول الله يقول انكم ملأوا
الارض عراة غلا ومن ههنا انكشف المراد من التلاق ومن غفل عن هذا علم ان المراد من التلاق الملافة بين الارواح والاشباح
ومن البروز الخروج من القبور **سنة** الفضا شرط ربه الا ان لا يشترط وجودها كما سبق الى البعض الا انهم اوردوا ما
ومن توبة اشير الى ذلك في قولهم في فكرهم في طلمات لا يبرون فان قوله لا يبرون لا يخرج عن لاه على وجود المصير في
اذ لا يقال في حق احد انه لا يبر من عدم وجود المصير في وجود اللون لان الجسم على تقرر في موضع لا يبر بالوجود وكلكه
سنة الليل والنهار لا يندم احدهما بوجود الآخر بل يستمر الليل عند وجود النهار ويكشف عند ذهابه دل على ذلك
ولا لا ظاهرة قولهم وانه لم يزل من النهار فاذا هم مظلون قد اقصى عن كسبي عن انه لا يندم الليل عند غي النهار قوله
سبحان الله اذا جاء النهار فالليل في جواب قوم من اليهود قالوا اذا كان الجحيم غرضها السموات والارض فالي نار
فانهم فانه من الاسرار **سنة** كان الامر متوقفا على التكليف وهو المبدأ الغالب للاحكام الشرعية انما هي المبدأ بالانسان
بعض الاحكام بحيث لا يخبر منها قوله كعب عليكم الصيام وكوني كقولهم تكونوا قرة خاسين ومن هذا النوع قوله تعالى
اسبطوا في قوله اسبطوا الاله بسط لازم ومتعد مصدر المتعدى البسط ومصدر لازم وهو النزول من علو الى سفلى
لا من النوع الاول بل ليس الامر المذكور تكليفا حتى يلزم الاذن في المعادة بناء على ان الحال المذكور بقوله بعضكم بعض قدي
والامر بالمقيدتين والقيد فان رفع ما قيل تقدير المأمور به بالمضي عن لا يملك ويقبل عندنا الى النبي فاك لو قلت ثم صا حكما
تنباه عن الصحيح حيث ذلك القول منك الى الارضاه وكذا ما اورد على ما روي عن ابن عباس ان النبي ايضا من جملة المأمورين
بالهبط من الجنة ليست من المكلفين كذلك النبي متوقفا على التكليف وموالت مع في الاحكام الشرعية انما قال موالت مع في قوله
من الاحكام الشرعية حيث بالانذار والاختصاص بصورة الاثبات وكوني كما في قوله تعالى فليكن في صدر كرح جدي
قلب من تليقوه هذا النوع من النبي لم يذكر في كتب الاصول لم يتبدل النحول من المهر في المعقول المنقول لذلك قالوا في
اي في تفسير القول المذكور توجيه النبي الى الحج لما لا يلقونه لاربيك سبنا والنهي في قوله تعالى فليكون من كالميل في قوله فليكون
من المتمرين من هذا القبيل لما استشر ان يقال ان كذا غاياب التكليف دون الكسبي في تدارك دفع قوله وانما كذا
هذا المقام نوعي مقام الامر والنهي التكويني لاظهار الغاية واعلام الاختتام فان قلت بل للنهي التكليفي سنا وجه
صوت قلت نعم فان نهيه عن كسبي لا ينافي مع انه غير متوقفا على اللبابة في حق من موقع منه ذلك وعدم التوقع عند عدم
نهيه على ذلك قوله تعالى في حق نوح وم الى اعطاك ان يكون من كالميل فان الجمل متوقع من نوح وم ومع ذلك وقع الخلق
عنه والحق ان العقيدة لا ترجع النبي قال صاحب التيسير كذا ان يكون كخطاب لروم وان كان معصوما لان العصمة لا ترجع النبي

كوصف

المجروح

قاله طالع الربوبية

الحق

الشمس

فلاست لال

بعضهم

فلاست لال ههنا اي بمصلحة على السلام عن الامنة مثلا على ان المراد منه ليس نهيه عنه وقع هذا الاستدلال في كلامه
البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس المراد نهيه عن الشك في لانه متوقع عنه وليس يقصد واخيرا ليس بام كما لا يخفى على
الافهام ثم ان موجب قوله وليس يقصد واختيار ان لا يكون النبي صحيحا اصلا سواء كان المراد نهيه او نهيه امته والتاويل
الذي اشار اليه بقوله او امر الامة بالكتاب المعارف المخرجة للشك على الوجه الالهي يهدم اصل الاستدلال كما لا يخفى على من لم يزل
مساقا للمحال التحقيق ان السك لا يكون يقصد واختيار فالنهي المذكور على تقدير كونه تكليفا ليجب على حافظ الاسباب
المخرجة والتجديد بعث العقيدة عنها والرسول م احيى بها من امته ولقد احسن من قال ان الدين يخرج من بين سماع النبا
اكثر مما يخرج من غيره لان المنزلة الرفيعة الى تحذير الماندار ارجح حفظ المنزلة وصيانة مكانته وقيل في المرأة المجردة ان يكون
تهد باكثر اذ كان العقل من القصد عليها اظهر فدم **سنة** ان ليس من جنس الملك بل من جنس الملك كذا قال في قوله ان يكون
دل على ذلك ولا فاطمة لقطع الاستدلال فقولهم الا ليس لم يكن الساجدين انما حكم بالقطع الاستدلال في لاه عدم كون النبي
من الساجدين نعم من قوله الا ليس على تقدير الاتصال فضعف قوله لم يكن من الساجدين انما الدلالة في لاه قطع الاستدلال
على ان ليس من جنس الملك فطارة او لا شبهة في انه على تقدير كونه من جنس الملك حتى الاستدلال المذكور الاتصال والما تجازي
ان كان ليس من جنس الملك فلا وجه لقطع الاستدلال على ذكر انما وان لم يكن من جنس الملك كما لا يخفى فاداه قوله في
ان السجدة اترتك فانخرج في تناو ال الامر المذكور اياه اذ لم يرد في خصوصه من غير ترك دفعه بقوله وتناول الامر اياه يعني
تناو ال الامر بالسجود لادم وم والارادة حتى يلزم ان يكون ليس من جنس الملك يرشدك الى قوله تعالى اسكربت ام كتب
لان المعنى انه اعلم احرك وايرس ان يكون في من المأمورين بالسجود فبينا ذلك الامر لانه ضرورة ان الاعلى اذ امر بتعظيم
يكون الادنى ما يوافق طريق الادنى فيلزم الاستدلال على تقدير ثبوت هذا الشق من الردية او اعلى منهم فيكون من من العالين
الذين لم يتناو لهم الامر بالسجود اصلا الى عبارة ولا دالة ولعلم ارواح الانبياء عليهم السلام فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد
بالمعنى عام وقد قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين في عبارة مع يعني في قوله تعالى ان يكون مع الساجدين اشارة الى ان
الامر بالسجود لا ينافي ذلك على ان كان في حيز الال يعبر المأمورين بالسجود فافهم والله الرشا **سنة** قد ثبت فيما تقدم على ان
سنة كان نبيا محمد صلى الله عليه وسلم سلا لئلا سكا ذلك قال لم تكن موسى حيا لما وسوا الاتا في كلف ساجر
الانبياء عليهم السلام فلو كان نبيا في زمن واحد منهم لموسى ان السجود بهذا بين جاحث المذكور والنصح ما سبق له الكلام
بيان جبه فضله وم قال انزل الكتاب المتقدم في ايام المنابر لعل على فقهه ولكل قال لم تكن موسى حيا لما وسوا الاتا في كلف ساجر
انزع لا يظهر الفضيلة فان موسى لم يكن حيا في زمن موسى لموسى الاتا في كلف ساجر

وان كان المراد بالامر بالسجود
الامر بالسجود في كل وقت
فلاست لال

دوم

ما دعاه من الارشاد الى
السجود في كل وقت
سقط فحيا لا يصح لانه لا
يملك ان يمشي في كل وقت
ان كان المراد من الامر بالسجود
فلاست لال

لاظهار الفضيلة وايضا موجه ما ذكره في تقرير ما نقلناه عنه من ان الخالف في جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار
في المصلح من حيث ان كل واحد منها حق بالاضافة الى زمانها ماعني فيه صلاح من فوج بها انتسخ الشريعة لا انتسخ
النسبة والاول لا يستلزم الثاني على اوضحه من قوله وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وقد دل هذا على ان نوحا عليه السلام
لم يكن مبعوثا الى كافة الناس فلا دلالة في قوله تعالى بحكايته عن رب لا تنزل على الارض من الكافرين ديارا على عموم الطوفان ولا
لعدم بعثه في الكفار قاطبة حتى يرد النقص بعموم بعثته بل ابقاء على ما كان وهذا ظاهر وان خفي على من قال ان قلت كان نوح
مبعوثا الى كل الناس بخلافه من القليل فكيف اختص بنبياءم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعث الى الناس
عامة فان قلت ليس آدم وم ايضا مبعوثا الى الناس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الى قومه خاصة لعدم
ضرورة ان لا وجود لقوم لعدم وجود قوم آخر في عهد و المراد من العموم المذكور العموم للاقوام الداخلة تحت جنس الانس لا المراد
اليهم كافة لان مبلغ الرسالة الى كافة الناس وعامة البشر كان خارجا عن وسعه ولذلك قال تعالى رسلك للناس كافة ولم يقل
ارسلك الى الناس كافة فان الثاني يقتضي التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول والايكلام ان يكون مقصرا في ام التبليغ غير موف
حقه اذ لم يكن من مبلغ الرسالة الى ما في اطراف العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين البعث والارسال خفيا جدا كان
منظنة الاشكال قد ارك حله فقال البعث الى الناس عامة من الارسال اليهم عامة فان في التكليف دون البعث لانه يكون مخصصا
المحدود المذكور فيما تقدم بقوله والايكلام ان يكون مقصرا في ام التبليغ على القول بالثبوت يعني قوله وم وبعث الى الناس عامة ولا على قوله
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى البعث الذي في قوله اني رسول الله اليكم وهذا ما اشار اليه
بقوله لانه على اعتبار تعيين البعث البعثه ملازم الرسالة وصف البعثه الى الخلق بالعبادة الى الحق لا ينظم الانبياء كلهم بل مخصوصه
منهم وقد افصح عن هذا الامام القطبي في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا داود وسليمان علمنا حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى ثم مبعوث
ولم يبعث فانما كان بشرة موسى ثم ان بعث المسيح ففسخها فلا وجه لما قيل في القاضى عن صدر الدين في دياره الموعود
وبعث اليهم الانبياء والرسول لان مبعثه على عموم البعثه لعامة الانبياء عليهم السلام فان تعلق الجار في قوله تعالى وارسلك
لناس رسول الامم سورة النساء للفعل لا لخال يعني قوله رسول الامم في تقديم الجار من ايهام التخصيص بمعنى تخصيص رسالته وارسال
والاحتمال لان رسالته عامة للتبيين ومن لم يتنبه لهذا يعني صاحب الكشاف والقاضى من جدي خذوها جازا وكذا في تعليق الجار
فان الرضى في شرح مختصر ابن الجايب قد يلزم بعض الاسماء الحالية نحو كافة وقاطبة ولا تضاهان ونوع كافة في
كلام من لا يوثق بعامة مضاه غير حال خطيونا لانها وقعت مضاه غير حال في كلمة العلامة الرحشي حيث قال في تفسير سورة
النمل من الكشاف وجوز ان يراد حقيقة الابصار كل ما ظهر فيها من كافة اولى العقل وموامم العربية تشهد بتركيبه **فان**

هذا هو الحق
في قوله تعالى
وانزلنا
الىهم
الكتاب

الرسول

في

اع

كافة متفق على معناه الاصل الذي ظهر ان ثبت باعتباره فانما في الاصل فعل من اكلف بمعنى المنع ثم نقل الى معنى كل وجه
فلا عية لتيتمها بعد النقل لكونها بمنزلة سائر اجزاها قال ابو حيان ان التاء في كافة وان كان اصلها للتانيث بل صار هذا النقل
الى معنى كل وجه كما صار قاطبة وعامة اذ كان جارا لنقل محضا الى معنى كل وجه فاذا قلت قام الناس كافة او قاطبة
فلا يدل شيء من جنس اللفظ على ان ثبت كمالا يدل كل واجمع كذا الذات قال الفاضل التقاري في تفسير سورة آل عمران
ان الذات في الاصل مؤنث ذوات وقطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت بحري الاسماء المستقلة بمعنى الشيء
وحقيقة واجريت تاوينا بحري لاصلية فعالوا في النسبة والاتي ثباتها وجوزوا اطلاقها على الجمع مع امتناع مثل علامة لوجود التاء
فلا مانع من جهة التاء اما قال من جهة التاء لان فيها مانعا من جهة المعنى لا عرفت ان معناه معنى كل وجه لا معنى كافة في كافة
عن الكاف في ارسلاك في قوله تعالى وارسلك الى الناس كافة وهذا التفسير تبيين وجه التحليل فما قيل فانه صاحب الكشاف ذكره في
تفسير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ويجوز ان يكون كافة حال من السلم لانها توثت كما توثت الحرب قال الشاعر
السلم تاذم منها ما رخصت به والحرب يكفك من انفسها جرح فان مبعثه الغفلة عن ان كافة قد نقلت عن معناه الاصل الذي
دخلها التانيث باعتباره وانسخ عنها ذلك الوصف **فان** كرر لفظ اطيعوا يعني في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واطيعوا الامم الرسول لهذا اي يكون التكرار المذكور للتفصيل في قوله تعالى واولى الامر منكم وفوقه
فلا حاجة اليه عند عدم ذكر تانيها ومواو لو الامر فذلك اي يكون التكرار المذكور للجمع التفصيل والفرق ترك التكرار في قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا رسوله ولا تقولوا عنه آية وقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا رسوله ولا تاتوا زواجر الفقه بعض الباعث وهو الفرق المذكور
وانما قال الحكم اظهار الوجه الرخصة في المنازع التي ذكرها ولما كان لا يجب الطاعة للملأه من غير استشراف العدالة وموافقة
خصوصا بقرينة التمهيد السابق بقوله تعالى واذ حكمتم بين الناس ان حكموا بالعدل تب عليه قوله فان تنازعتم في امر من امور
او امور الدنيا اي فان تنازعتم واولى الامر منكم في شيء ففقد دلالة على ان طاعة الملأه اعماجا اذ وافقوا الحق اما اذا خالفوه
فلا طاعة لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق والمراد من الرد الى الله في قوله تعالى فرددوه الى الله ورسوله الرد الى كتابه
ومن الرد الى الرسول الرد الى سنة قولية كانت او فعلة او تقريرية وهذا اي الرد الى سنة عدم على الوجه المذكور ينظم حاله
وحالة في قال القائل هو الامام البيضاء في تفسير الرد الى الرسول السؤال عنه في زمانه والمراد منه الى سنة لعدم لم يصيب
في تفصيله وتخصيصه لان المراجعة اليه في زمانه لا يلزم ان يكون بالسؤال عنه لان فعله وتقريره حجة في زمانه ايضا **فان**
لما اوجب الله في كل تنازع فيه الرد الى الكتاب والسنة وهذا العموم مستقاة من ايهام شيء وكثيره ولا خفاء في انه لا يوجد
في كل حادثة نظر ظاهر من الكتاب والسنة تضمن الايجاب المذكور الامر بالبطر في مودعات النصوص الواردة في الكتاب والسنة

هذا هو الحق
في قوله تعالى
وانزلنا
الىهم
الكتاب

عين

والعمل على لولاه مقضية فالأية المذكورة تجتمع على مكرى القياس من صاحب الظواهر لا لهم كما تهموه قال الامام البيضاوي
تفسيره واستدل بمكره القياس قالوا الله اوجب رد المختلف في الكتاب السنه دون القياس اجيب بان رد المختلف
الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء عليه وهو القياس بمعنى هذا الجواب على عدم الفرق بين الاجتهاد والقياس والافراد المذكورين
بالاجتهاد والباطون القياس في هذا واضح عند من له ادنى خبره **فأجاب** لما امرنا الله تعالى بالاجتهاد بقوله فردوه الى الله والرسول
وشرط فيه اي فيما امر به التنازع حيث قال فان تنازعتم في شئ فمن ربكم على ذلك على انه لا رخصة للراي والاجتهاد
عند انعقاد الاجماع والاكابر اعتبار الشرط المذكور ضايعا ولا وجه له في الكلام المخرج فكيف في النص المذكور ولا على
الاجماع وعدم حواجز مخالفة قلاية المذكورة جامعة لاصول الاربعة الكتاب والسنه والاجماع والقياس وهذا من لطائف الاسرار
المستوحدة بقاين الانظار **فأجاب** الاجتهاد وهو في اللغة استفرغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما كلفه ولهذا يقال اجتهد
في حل الحرج ولا يقال اجتهد في حل الخرد وفي الاصطلاح استفرغ الفقه الواسع لتحقيق ظن حكم شرعي اعم من القياس وهو تقدير الحكم
من الاصل الى الفرع لعله متحدة لا تترك مجزأ للغة كما قالوا ويشكل هذا بدلالة النص والاجتهاد كالتمسك بها الامان في ايجاب الجهد
في اللواظ مطلقا لان الاجتهاد قد يكون في مورد النص والاجتهاد في قوله عدم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان لم يفرق
على الفرق الابدان فاشبهت خيال المجلس ابو حنيفة حمله على الفرق الاقوال لم يشبهه القياس على ما ظهر من هذه المذكورة انما شرطه فقد نص
فلا يكون في مورده فثبت ان الاجتهاد لا يوجد بدونه ولا بد له اي القياس حيث شرطه ان لا تترك عليه مجزأ للغة من الاجتهاد فثبت
ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا اي الفرق المذكورين للاجتهاد والقياس
مع وضوح عند من له ادنى درية في فن الاصول قد استنبه على بعض المتنبين الى علم الاصول اراد به صاحب فصول البداهة حيث قال
في شرح الفرائض لسراج الدين ان قول المجتهدين القياس الفاضل التقاراني مع وقوفه على الفرق بينهما حيث قال في اويل الركن
الرابع من التلويح للاجتهاد قد يكون بغير القياس كما استنبط من النصوص الخفية الا انه قرر كلامه في بيان تعريف الفقه
على وجه اوضح عن العقدة عن الفرق المذكورة حيث قال قوله يعني قول صاحب التوضيح مع تلك الاستنباط اي العلم بما ذكره بشرط كونه مقرونا
بتلك استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام وانما قال اوضح عن العقدة لان حق الواقف عليه اي على الفرق المذكور ان يقول
كونه مقرونا بتلك استنباط الفروع الاجتهادية من تلك الاحكام اذ استنباط الاحكام من ادلتها وقول صاحب التوضيح وعلم المسلك
الاقتناعية بشرط لا يلبس القياس به ليدفع ايضا عن العقدة عن الفرق المذكورة فانه لو كان واقفا عليه لقال لا ما يلبس للاجتهاد
للدور ومن الغافلين عن الفرق المذكور الامام البيضاوي على ما نهت عليه فماتت حيث قال في الفريدة المذكورة قبيل هذا
ومعنى هذا الجواب على عدم الفرق بين الاجتهاد والقياس **فأجاب** الفخر بن جرح صادق وهو البياض الذي يستطر

الاجتهاد
القياس

اي يتسري في الافق وكاذب وهو البياض الذي يد وطولا كذب السرخان وان يرى نور الشمس في الافق مستقيم
ويكون بالقرب من الافق بعد مظهر ذلك يسمى ذلك النور بالصبح الكاذب الاول الصبح الكاذب اما تسمية الاول فظاهرا تسمية
بالكاذب فكلون الافق مظاهري لو كان صادقا يصدق انه نور الشمس كما ان المير يابل الشمس بان يبعد عنها لانه يستمر ثم تعظم الظلمة
كما هو الباق الى اوام الامام والمشتهر في السنه العوام وبه اخذ صاحب الهداية من غير تأمل في المقام ووقت الصوم من طلوع
الش في الغروب الشمس لمع وكلاهما اشترى حتى يكتسب رادة قوله كذا لانه على ان المعبرين بالتبين في مكان الصيام وفيه شبهة
الى الفرق بين هذا الحكم وحكم وجوب الصيام بطلوع هلال رمضان باعتبار اختلاف المطالع في الاول دون الثاني لعدم الخرج فيه
بخلاف الاول قائل الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر ثم انما الصيام فان قلت ليس كلمة ثم للترخي ولا راي لانه الصيام
عن طلوع الفجر قلت بلى وذلك اخر تمام الصيام دون الشرع فيه فافهم سر الكلام ومن هنا تبين انه لا دلالة في النص المذكور
على جواز تأخير النية عن الفجر كما عزم من قال ذلك قولن كملوا واشتروا الى قوله ثم انما الصيام الى الليل فقد باج الاكل الى طلوع
ثم امر بالصيام بعده وشم للترخي فيصير الغرمة بعد الفجر لا محالة والخطان بياض النهار وسواد الليل شبهة اول ما يبدو من نور الفجر
في الاقن بالخط الابيض ما يمتد معه عن شمس الليل بالخط الاسود قال الشارح الخط الابيض ضوء الصبح منقضي بالخط الاسود
جرح الليل مكنوم وقوله من الفجر بالخط الابيض عبارة والخط الاسود دلالة لان حد ما في حكم بيان الثاني فنظر الى حصول
لصاحب الكشف القاضي البيضاوي قال اكتفى بيان الاول عن بيان الثاني لدلالة عليه ومن نظر الى عموم الدلالة كصاحب المعراج
قائلا بقوله من الفجر ومنهم من قى اراد به صاحب الكشف وقال ان الفجر عبارة عن مجموع الخطين كقول الطائي يعني ان تمام وازر
الفجر بد قبل ابيضته تمامه واول الغيث رش ثم ينسكب فيكون بياضا لها وقد يكون في التبيين عبارة عن الفجر الصادق على ان الخط
اشارة الى دلالة الفجر حيث ثبت في الصحيح وهو قوله ثم انما هو سواد الليل بياض النهار كان ما ذكره صاحب الكشف
وجما وحيها قال الامام العرطبي تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هو سواد الليل بياض النهار فيصير في ذلك اراد به
ما في حديث عدي بن حاتم انه قال قلت يا رسول الله ما الخط الابيض من الاسود انما الخطان قال انك لو عرض القفا ليرى
الخطين ثم قال ليل هو سواد الليل وبياض النهار اخرجه البخاري واما من قال ان الفجر بياض النهار فيصير في ذلك اراد به
بياض النهار وسواد الليل يعني ان الخط الابيض اول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير الى المنته المعترض في الاقن بالخط
والخط الاسود ما يمتد معه عن شمس الليل هو الفجر المستطير والكاذب وكذا السرخان شبهة بياض من سواد اكتفى بيان الخطين
من الفجر عن بياض الاسود لان البيان في احدهما يانح الاخر الى سائر كلامه فقد خط في قوله ما يمتد معه وهو الفجر المستطير خطا فاحتال لان
ذلك الفجر ايضا بياض بدو كذب السرخان ما شبه بالخط الاسود عن شمس الليل انما هو سواد من الظلمة وايضا على تقدير ان

الى المصلح

الخط

بخط الاسود البهيم المستطيل يكون قوله من العجس ما لهما لابلحهما بعض كلامه يا قاضي رجل اصبح في شهر رمضان حيا
فصومه تام الا على قول بعض اصحاب الحديث بعدون فيه حديث ابي هريرة رده من اصبح حيا فلا صام له محمد وروى الكعبة قالوا
فالان باشره من الى قوله حتى تنزل اذا كانت المباشرة في اخر جزء من احوار الليل ما جافا لاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة
قد احرته مع باعام الصوم كما قال الامام شمس الاية السخري في المبسوط وفيه نظر اذ لا يصح لمشي الاستدلال المذكور وهو محقق للمنافاة
ابا المباشرة الى اخر جزء من احوار الليل وجوب الاغتسال في بعض احواله يعني ان الاستدلال المذكور مبناه على تحقق المنافاة
بين الامرين البرزوين والاصح لذلك المشي كيف وقد تحقق الجمع بين تلك الاباحه واجاب الصلوة في بعض احواله ولا يصح لها الصلوة
بدون الاغتسال في بعض احواله منافي لتلك الاباحه لكان يجابها اي اجاب الصلوة فيه اي في بعض احواله منافي لها اي لتلك
ضرورة ان المنافاة لا بد للشئ من منافاة للشئ واذا لم يكن هذا منافي لها لا يكون ذلك ايضا منافي لها والتحقق في الاباحه
لا يلزمها عدم الاثم مطلقا فان ذلك قد يختلف عنها كما يختلف الاثم عن الحرمة وذلك ان لازم الاباحه عدم ترتب الاثم على فعل
بها لا المنة فانها حتى لا تقارنه ولو بسبب آخر فلا دلالة فيما ذكره على عدم وجوب الغسل قبل النهار لان موجب الوجوب الاثم
عند المباشرة في احواله من الليل لكن لا يلزم ان يكون بها بل يجوز ان يكون بما يقارنها من ترك الغسل الواجب قبل النهار فانهم
قايده سلما فاشارة الى المنع الذي قد مناه ان الاباحه لا تجتمع الحرمة لكن الرخصة تجتمعها كما في الكراهة على احوال كثيرة
على ان ذلك في الرخصة في ذلك وحرمة غير منكشفة على تحقق في موضوعه فيجوز ان يكون المباشرة في اخر جزء من احوار الليل
بطريق الرخصة لا بطريق الاباحه ولما اتجه ان يقال ليس ان درجات الامر الاباحه تدارك بقوله وموجب الامر انزال الى ثالث
الدرجات للاح عند القوم ثلث درجات درجة الوجوب ودرجة الذنب ودرجة الاباحه مطلق الرخصة اذ ملل الرخصة التي
معها الحرمة لا الاباحه فانها من مراتب القسم الاخير من الرخصة وهذا من الدقائق التي لا توجد في بطون الاوراق والاشياء
الاخذاق والقوم لعقولهم عن هذا التفصيل قالوا ان درجات الامر الاباحه قد انتهت فيما تقدم على درجات الرخصة التي لا
معها الحرمة والرجحان في جانب الغريم كما في الكراهة على احوال كثيرة على سائر احواله الرخصة التي لا تكشف معها الحرمة لا رجحان
في جانب الغريم وهي الاباحه **قايده** قد بينت حقا قد مناه من ان الامر بجميع الحرمة ان الامر بجميع الكراهة لانها دون الحرمة وما
القوى بجميع الضعيف بطريق الاولى في اشتراطها بينهم ان اثبات الكراهة للشئ مع الامر به غير مستقيم قال صاحب العتبة
في شرح قول صاحب الهداية حين تصنيف المغرور حتى تغرب وان خيرة نبي غيره صلوة العصر الى هذا الوقت مكره قالوا وانما الغسل
فمكره لانه ما مور بالفضل لا يستقيم اثبات الكراهة للشئ مع الامر به اثر السطر السقيم **قايده** الاصل في الاستثناء الاصل
اسم ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لا يحل عليه الا عند نون الاول واما لفظ الاستثناء فمعناه

من ان الامر بجميع الحرمة
ان الامر بجميع الكراهة
ان الامر بجميع الكراهة دون
الحرمة

ثم خطا من غير الاستثناء والمتصل
والمنقطع من غير الاستثناء والمتصل
ان المنقطع من غير الاستثناء والمتصل

في عرف اهل النحو وهذا ظاهر وان خفي على صاحب التوضيح حيث قال ان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما يسمى بالمنقطع
بطريق المجاز وشرط دخول المستثنى في المستثنى من غير الحكم انما قال عند الحكم لان دخوله فيه في الظاهر غير لازم سواء كان
كما اذا قال الحكم القديم لا يتجوز الى الغير الا اذا كان مكانا او في اعتباره وان لم يكن مقيدا به كما اذا قال من علم ان بليس
من جنس الملك سجد للملك الا انس على اعتبار دخوله فيها تعديلا لاهماله شأن فان الابهام في مثل هذا المقام للدلالة
على اية حظر كسر على المحل مخرجه المحل اعيان في المقام وذلك قد يكون في مقام المدح كما في قول السابعة ولا يعيب فيهم غير ان
بهن فلول من قراع الخطيب فانه اخر قوله ان سيوفهم بين قلوب فخرج المستثنى من قوله ولا يعيب فيهم وذلك المعنى لا يحتمل ان يكون
عيبا لا اثر له في الحال الشئ لانه زلة من له العيب مبالغة في عيب العيب فانه يقول وجوب العيب فيهم على تقدير ان يكون موقوف
الشئ عيبا لكونه في الحال لا لثبوت الاعلى بتقدير الحال لكونه محالا محالة وقد يكون في مقام الوعيد كما في قوله تع بشركهم بعد ان
نفي البثرة على سبيل المبالغة يعني مظة البثرة في حقهم على تقدير ان يكون العذاب الاليم صا كالا ان يشبهه وذلك محال
على الحال محال من لم يتنبه لهذا الاعتبار اللطيف نعم انه من قبل الاستقارة الكهنة فلم يدان الحكم والسحره لا بسبب كلام الله
وقد يكون في مقام الاقفاط الكلي كما في قوله تع الاما قد سلف استثنى عما كان الاباء وما قد سلف وهذا الاستثناء لا يكون الاعلى تقدير
لما كان ما سلف لكنه محال فيكون جواز كفاي ما كان الاباء محالا فلو ابراز المكن في موضع الحال مبالغة في رفع اباحته وقطعا رجاء
فيه من قوله تع الاممودة الاولى في فانه نزل فيه ايضا فخرج المحل مخرجه المحل اعيان في المقام وذلك قد يكون في مقام المدح كما في قوله تع بشركهم بعد ان
سلاما ٢٠ قوله دم انا افصح العرب بيداني من قريش من هذا القبيل فان قوله انا افصح في معنى فصاحتى في غاية ما يتوقع
من العرب لا قصور فيها اصلا بقوله سيداني استثناء منه بتبريل ما يقوى الفصاحة من قوله ما يصفى مبالغة في نفي ذلك الاحتمال
على الوجه الذي مر تفصيله **قايده** الاستثناء نوعان وضعي وهو ما يكون باذنه وعرفي وهو التعليق بمشية المستثنى
باستثناء في الوضع لانعدام ادائه فان الموجود في كل الشرط الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع
قال السمع اذ اقسامه يصير منها صحيح ولا يستثنى اي لا يقولون ان شاء الله والمعنى اللغوي للاستثناء وهو المنع
والصرف ينظم هذا النوع ايضا وبعض متاين كما قال الاستثناء نوعان استثناء محصيل وهو النوع الاول والاستثناء
نكلم بالحاصل هو الشئ واستثناء معطيل وهو النوع الثاني اي استثناء التعطيل غير منصرف في النوع الثاني
لان الباطل من قسمي لاسماء المستغرق لاسماء المستغرق باطل اذ كان بلفظ كونه في طوائف الاطلاق
او باع من نوعه عيدي احوار الاما كذا وغير باطل اذ كان باخص منه في المفهوم وان كان ساوفا في الوجود ونحوه في طوائف
قايده قال صاحب الكشاف في سورة الاعراف والاماس اسم جمع غير مبدل عن عود الضمير المفرد اليه وتصغره

اعتقاده

ما عطف من شئ

انما هو الاستثناء

انما هو الاستثناء

انما هو الاستثناء

على لفظ نور خال اسم جمع ركن كسر الخاء وسمى لاشئ من له الضان وتوأم وسمى المولود مع قرينه وثاء واخوات لها
الفاضل التقاراني في شرحه للكشاف عن المص ما سمعنا كما غيرت ما سمع في جميع وسمى في الوزن فعال فر باب اسم جمع ركن وسمى
الثاء الحديثة العهد بالفتح وفرار اسم جمع فريز وهو ولد البقرة الوحشية وتوأم وعراق اسم جمع
وهو العظم الذي عليه يقية من اللحم وخال وطوار جمع ططر ولساط جمع بسط هذا فيما يقال انتهى كلامه وكأنه غفل عن الدعاء
قال في تفسير سورة القصص للكشاف والراء اسم جمع كالر خال الثاء وعن فرد قال الفاضل التقاراني في موهن اللغات
وتوأم بالتون جمع فرد خال جمع رخل وعن فرد قال الجوسري في جمع رخل **قوله** اذا قصد الاخبار عن تساوي الوصفير
يفصل بينهما باو او بجمع وسمى الواو ان ذكر السمين مثلاً يقال سواء مدح ودمه ولا يقال سواء مدح ودمه ولذلك قيل في قوله
كسر رخل او كسر اسائه بمعنى الواو ذكره الشرف فيما نقل عنه على حاشية شرح الفرائض يفصل بينهما باو او بجمع وسمى الواو ان ذكر
فصل مثلاً يقال سواء مدح ودمه ولا يقال سواء مدح ودمه ولا يقال سواء مدح ودمه ولذلك قيل في قوله
قوله سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم من ههنا ظهر ان على تعدية سوى فلا يقصد به معنى الضر كما توهم وفي الكشاف كانه
ان الذين كفروا مستويلين انما ذكره على قواعدها من انما ذكره السمين حقهما ان يفصل بينهما باو او بجمع دون الفرق
فقول صاحب التلويح في بحث المجاز سواء حصل بالمطر او غيره على قواعده المذكورة فمن هم ان اوها بمعنى الواو وقد وهم **قوله**
او اقصوا التيجان من العلم والسم بحسن قال الامام المازوني في شرح قول النجاشي لاجب يا ضيفه عن راسي قلت للشيب
مرحبا كان الواو ان يقول قلت له مرحبا وكنتم كيزون الاعلام واسماء الاجناس كثر او القصد بالكرم التمجيد على عن صاحب
انه قال كان الاستاذ ابو الفضل تحت من شعرا بن الرومي وينقطع عليه قال فرفع الى القصيدة التي اولها تحت ضيفه حجة توقد
وقال تأملها فاما ملتها فكان قد ترك خيريت فيها وسمى بجمل السيف والسيف منتضى وحكم حكم السيف السيف فقلت
لم ترك الاستاذ هذا البيت فقال لعل القلم تجوزة قال ثم رأيت من بعد فاعتذر بعد كان شر من تركه قال فانكرته لانه اعاد
اربع مرات قال صاحب لولم يعبه اربع مرات فقال بجمل السيف وهو منتضى وحكم حكم السيف وسمى السيف
للالان الشعر كسيرة ولكن تذكره النفس قال الشيخ في لابل الاعجاز والامر كما قال صاحب السبب في ذلك ما ذكره الجاحظ من
ان الكناية والتعريض لا يعملان في العقول على الافصاح والكشف ولذلك كان لا عادة اللفظ في قوله تعالى وبأبي ابراهيم
بالحق نزل قوله قل هو الله احد الله الصمد لم يكن له تركها والاكفاء بالكناية وان شئت شأها لما ذكره في قوله تعالى ولو ان
ما كتب لم يحسبه من الكتاب وما هو من الكتاب **قوله** قد اشتهر فيما بينهم ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود
بالذكر دون المضاف اليه صرح بذلك صدر الافاضل في صرام السقط حيث قال الضمير نقلا للمضاف اليه وهو النعمان

من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف اليه ونظيره قول لي الطيب فاضل الناس اغراض الزم من يكون الهم اخلاص من العطن الذي
ان الضمير في اخلاصهم مرجع الى المضاف اليه وهو الناس قد سبقه الشيخ عبد القادر الجاني حيث قال في لابل الاعجاز ان كل واحد
عن اسم مضاف ثم اردت ان تذكر المضاف اليه فان الباء تعضي ان تذكره باسم المضاف ولا تقسمه ثم قال تفسيره ان الذي يكون
الجمل ان تقول جاني غلام زيد وزيد ويقع ان تقول جاني غلام زيد وهو ثم قال في تقديره في يدى الراى ان كك من اجل اللبس انك
اذا قلت جاني غلام زيد وهو كان الذي يقع في نفس السامع ان الضمير للغلام وانك على ان تجي له بجه الالة لا يسير **قوله**
انا نقول جاني غلام زيد وهو فخر الاستنكار وهو النفس مع انه لا لبس مثل الذي وجدناه وكانها على قوله في سورة السجدة
للمن ظنوا او قوا عذاب النار التي كنتم تكذبون فانها عدا الضمير الى المضاف اليه صرح عوده على المضاف كما في قوله تعالى في سورة
السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وهذا كالمص في التسوية بين العودين من جهة الفصاحة لان
الكلام واحد ولو كان لا حد العودين حزية على الآخر لما عدل عنه الى الآخر بل باعث وهذا اندفع ما راعه السامع حيث قال
في شرح معنى اللبس مرموز من كلام الشيخ ابن عرفة عادية الضمير على المضاف اليه فقال شخص مشدق بحارة النجوم يقولون لا
الضمير المضاف اليه فكيف اعتدوه فقال الشيخ على الفور من غير تعليل قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه
من اللطف ما لا يخفى ولا شك ان النجاشي لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد ضمير مكن عوده الى المضاف وعوده
الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى وقام الكلام في هذا المقام مذكور في بعض رسائل المسائل المشهورة من
الانام على خلاف ما هو في **قوله** الاستثناء كما يكون عن المسطوق وهو اصل الشان كذلك يكون عن المفهوم وذلك ما ذكره في الكلام
قل يئنه الا اذا ومن ذى الانهام كما في قوله دم اذا مات ابن آدم انقطع عنه علمه مسطوق لا ياسب الاستثناء المذكور في قوله
عن ثلث صدقة جارية وعلم نافع ولد صالح يدعوه انما المناسب له مفهوم ما ذكره هو ان ابن آدم ينقطع عن علمه **قوله** العطف
كما يكون على اللفظ وذلك شائع كذلك يكون على المعنى ذلك ايضا شائع كما في قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم
لتولو او سمعهم معصون ذلك ان المعطوف عليه يعني قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم في معنى لا خير فيهم فعطف عليه قوله
ولو اسمعهم لتولو على اعتبار هذا المعنى ففهم هذا الاعتبار الدقيق **قوله** الحرام قد يقبل واجبا وذلك مشهور مذكور
كتب الاصول الفروع كاكل الميتة وشرب الخمر في حالة الاضطرار الا اذا كان ذلك الحرام مما لا يكشف حرمته اصلا
فانه لا يقبل واجبا بل يقول لا يقبل اصلا واجبا كان مستحيا او مباحا كما جاز كل الكفر على اللسان في
حالة الاكراه بالقتل فانه يرضى فيه في تلك الحالة وموافق على حرمته وبالعكس اي قد يقبل الواجب حرما وذلك
ما ذكره طامه ولذلك لا يوجد في بطون الدفاتر كانهى عن المنكر اذا علم انه يؤدي الى زيادة الشر ذكر العلامة الفخر

قوله
بالحق نزل

حس
عج

وغيره في تفسير قوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله حيث قال فان قلت سب الآلهة حق وطاعة
 صح النبي فانما صح النبي عن المعاصي قلت رب طاعة علم انها تكون ففسدة فتخرج عن ان يكون طاعة فوجب النبي عنها لانها معصية
 لا لانها طاعة كالتسبيح عن المنكر من اجل الطاعات فاذا علم انه يودي الى زيادة الشرط معصية ووجب النبي عن ذلك النبي
 كما يجب النبي عن المنكر ومنهم من قال القائل هو الامام ابو منصور المازندراني ذلك الانقلاب في المباح قال صاحب التيسير
 في تفسير الآية المذكورة قال الامام ابو منصور كيف نهانا عن سب من استحق السب للاسباب من الاستحسان وقد امرنا بقتالهم واذا
 قاتلهم قتلوا وقتل المؤمن بغير حق منكر وكذا امر النبي بقتل الكفار والعداة عليهم ان كانوا يذكرونه قيل ان السب لا يترك
 مباح غير موقوف قاتلهم فرض ذلك التسلع وما كان مباحا فانه يبيح ما يتولد منه ويحذر ما كان فرضا لا يبيح ما يتولد منه
 وعلى هذا يقع الفرق بين المباح وبين ما يقطع به قاطع به قصاصا فان من فاته يضمن له لا ان يستفاد منه مباح فاذا لم يتولد
 منه والامام اذا قطع يد السارق فاته لم يضمن له فرض عليه فلم يؤخذ بالمقتول منه الى سلكه كما وقدرت انه الى الامام
 المذكور غير مخصوص بالمباح بل نعم المستحب والواجب **فيمر** النبي عن شخص لا يفعل حاشا كان على النبي كقولك لا تقع عن الطلب
 او رجوعه كقولك لا تشرب الخمر في نظر اهل البرهان يقتضي الزجر عن الشيء سواء كان بصيغة كوا فعل كقولك اسك او لا تفعل
 او لا تترك كقولك لا تنطق وذلك الى اختلاف المذكور لان نظر النجاشي الى جانب اللفظ ونظر المعنوي الى جانب المعنى **فيمر** الفرق
 بين سمعت حديثه وسمعت الى حديثه ان الاول يفيد الادراك وذكر العلامة المحمدية في تفسير سورة الصافات من الكتاب
 وهذا صحيح في ان التخصيص من باب الاخبار كما سبق الى وهم الفاضل التفتازاني ومن ضمن هذه ولا من باب الحكاية كما سبق
 الى فهم الفاضل الجرجاني في نسخة من مجمع من الحقيقة المجاز كما هو المأثور والى الامام لان القصد في الجمع المعين من بظا
 احدهما بالآخر لا الى كل منهما مفردة عن الآخر كما في مطايع مجمع من الحقيقة والمجاز فقدم **فيمر** التقييد بمعنى بقوله بايدهم في قوله لا يرفع
 لقطع المجاز في السناد وهذا اذا كان لا يري بمعنى الفصل والتعيين المراد من المسند هذا على تقدير ان يكون كونه بالاصلي
 فان الحكاية قد تطلق على الاملاء وقد تطلق على الاشياء **فيمر** قوله بغير علم في قوله من وازارهم الذين يصلونهم بغير علم حال من المفعول
 في التقييد لانهم معذورون حيث قلده العلماء وكان التقليد واجبا عليهم فكان وزارهم فيما قلده واجبا على المقلدين فوقع دلالة
 على ان التقليد من جملة الادلة الشرعية واما الذين يصلون بطريق الذي فليست من فروع صلواتهم على اسمهم وانما على ايمانهم
 وزارهم فافهم جازا فانه قد خفي على الناظرين في هذا الكلام **فيمر** فوجوه في قصر علان وكذا كسرى وكونه لانها لا يضره
 ويسا من اعلام الجسد ليعال فراغته وقياضه وعلم الجسد للجمع فلا بد من القول بوضع خاص لكل منها لكل من يطلق
 عليه **فيمر** لكك زعم ان تقع وخلق في الالف فتسبى عليك وجوه قوله واما ان الله الا الشيطان حيث حصره الله

النجاشي

يكونون

والا فمفردة

وتعتمد على كونه
اللفظية

على الشيطان فان علم ان دخل في خلقه الانسان اما فعل الانسان فمن الشيطان الفعل غير الخلق سب الاول الى العبد لا يشركه فيها
 الله كما ان سب الثاني الى الله لا يشركه فيها العبد عند اهل الحق يصح عن هذا التفريق القرين في اهل السنة والجماعة واصحاب
 الامر ان نسبة الافعال الى العباد مع اختلافها في نسبة خلقها اليه لولا ان حدها غير الآخر ثم يشار **فيمر** ما قدم لفظ الامر
 الظاهر في تعبيره مؤخر في المعنى كالتعقيب المسند من الغاء الداخل على صيغة الامر في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله **فيمر** وكما تعقب
 المسند من الغاء الداخل على قوله تع فاسعوا وجوبكم فانه مؤخر في الاعتبار عن بدل الال صيغة لان المراد طلب التعقيب
 لا تعقيب الطلب كما سبق الى فهم من قال ان الالف على الوجوب في نص الوضوء ليس الا للاحر وهو لم يدخل على الغاء بل الغاء
 عليه فهو الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة وسواء استلزم وجوب تعقبه عنه فافهم فانه سر دقيق
 لدقة وغوضه فرب على القائل المذكور **فيمر** او ابلغ الطلاق عاينه وهي الثالثة في الحركة والثانية في الالف لا محل لزوجها لا
 بالكل ولا بملك اليمين حتى يكره زوجها لم يزل حتى تعد ثم يكره زوجها لانه حرمة العليقة قد ثبتت قبل الدخول والخلوة
 في لاجب العدة كما حاصها انما قيد بالصح لان الزوجية المطلقة المنصوص عليها انما ثبتت به ويدخل بها ثم يكرهها لم يزل
 كما قاله صاحب الهداية وغيره لان الشرط مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق او يموت عنها ويتم عدتها لا بد من
 من نقصاء عدتها ايضا في ثبوت كل الزوج الاول القوم قد اهلوا هذا الشرط اما شرط الكل فنقص الكتاب وهو قوله تع قال
 طلقها فلا تحل له من بعد انما زاد هذا القيد لئلا يثبت ثبوت تلك الحركة فان داء الجزاء لا يدل على التعقيب على ما بين في موضعه
 فلو لا التعيين المذكور لاحتل ان لا تثبت حرمة العليقة ما دامت في العدة حتى يكره الكل بمعنى منسب الى كل من الزوجين وغيره
 فان قلت ليست الحرمة باقية الى القضاء العدة قلت بل تنتهي الحرمة العليقة عند الكل وتظهر حرمة اخرى في كل من الزوجين
 والعدة اثر ذلك وهذا الفرق لا يثبت صورة المسئلة فاجتمع فيها الى شرط القضاء العدة واما ثبوت شرط الدخول فقوله دم لا
 محلي للماء حتى تد في عسيلة الاخر اشار بلفظ الذوق الى انه كقوله في الايلاج ولا يشترط الازال بالتصغير في لفظ العسيلة
 الى ان قد منها يكفي في كل فلا يشترط ايلاج محض الذي كسر كل كفي ايلاج بعضه وهو قد كسر لانه لا دونها ليس بايلاج وهو حديث مشهور
 تنقعه لانه بالقبول ولا خلاف لاجد من المجتهدين سوى سعيد بن المسيب واما قلنا لا حد من الجمل كليلار والنقص على حصره
 بشرط لم يرد داود الظاهري وقوله غير معتبر حتى لو قضى القاضي لا ينفذ قضاءه فحوز على قوله مشهور ان زيادته على نص الكتاب
 واما يلزم الزيادة عليه لانه خلع عن شرط المذكور هذا اذ اهل الكل على العقد كما هو الظاهر واما اذ اهل على الوطى فلا يلزم الزيادة
 المذكورة لا يقال سنده الى المرأة ياتي عن الكل على الوطى لانه يجوز التزوج في الساء ولا يوجب قبح لا ياسب فصاحة القول بل غير صحيح
 لان ههنا سنادين صهما اسناد الفعل للمرأة وله مسند باعتبار ان التمسك من الوطى من جهتها وان في ساء الانعقاد

في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله
 في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله
 في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله

الى الله اوله باعتبار ان التكليف من جهة الله في السند لا ينفصل الى الرجل ولا مساع هذا التجزؤ كما لا يخفى لانه
يجوز ان يكون على القلب كقولنا دخلت الخاتم في الاصبع والقلنسوة في الراس بعد الف بواحد والاصل حتى سكر زواج
ومنى زوم هذه الزيادة على ان حتى دل على ثبوت كل بعد التزويج بزوح آخر بطريق المنطوق ضرورة انها تدل جارية باعتبار
وضعها في الدلالة لانتها الغاية على انتهاء حكم الحرمة الغليظة عند التزويج بزوح آخر لانه تظهر حرمة اخرى وهي حرمة كل غير
وتلك الحرمة في معرض الزوال الى الفرق قبل الدخول ولا يلزم ان يلزم الانتفاء المذكور ان كل لزومها الاول اذ اطلقها الزوج البات
قبل الدخول بها ولا يلزم ان ينتهي الحرمة الغليظة بالتزويج بزوح آخر والدلالة على اللازم المتأخر بطريق المنطوق هي مهنا قبل
الاشارة لان الكلام غير مسوق لها ومن هم كصاحب التلويح وعامة شرح الهداية انها اي الدلالة المذكورة بطريق المفهوم
وهم وما فهم انه لا يصلح مشتبا حكم عند وجود نص كاف لما تقر في موضعه ان المفهوم عند القائلين بحجة ساقط في معارضة المنطوق
لانه مسوخ به فلا يلزم الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبنا على ما عرفت على الدلالة حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت
كل بعد التزويج بزوح آخر **قوله** اي قال الشيخ في كتاب الاصول عند بيان المخلص عن تعارض النصين من قبل العمل قوله تعالى
فلا تقر بهن حتى يظهن التحيف يجب لكل بعد الظاهر قبل الغسل بالتشديد ويجب الحرمة قبل لاغت الحنك المحفف على الشتر
والمشد على اقل عالم لكل على العكس لانها اذا ظهرت بعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا اظهرت لاقل منها
يحمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتج الى لاغت السكك الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان لا يحمي بطريق المنطوق لاطراف
المفهوم كما توهمه صاحب التلويح حيث قال ظاهر هذه العبارة يشترط لكل مستفاد من قوله حتى يظهن قوله بالمفهوم الغاية فانه يتفق
عليه لانها لو كانت بطريق المفهوم سقطت في معارضة منطوق حتى يظهن بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبل العمل لافترق بين التعارض
بين النصين بهذا السبب لان صاحب التلويح كما لم يصيب في عبارة الاشعار كذلك اخطأ في قوله ويحمل ان يريد ان لكل كانا بان
والنهي قد انقضى بطريق كل ان ثبت عدم تناول النهي اياه فغير علم مع الاية لكل بانها اياه تجوز ما عرفت ان معنى الحاشية
المخلص المذكور على قيام التعارض بين النصين حقيقة فان قلت البتة العبارة ترجع على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص نعم ان
دلالة قرأه التحفيف من قبل الاشارة فلا تعارض قرأه التشديد لان دلالتها من قبل العبارة والعبارة راجعة على الاشارة فقلت
الاصل في النصوص الاعمال الاجمال فلا يصار الى اسقاط احد النصين بل ترجح اي ترجح الآخر عليهما مكان التوفيق بينهما والاعمال
قال اي يترك حتى فيما ذكر من وجه الدلالة بطريق قال الفاضل عضد الدين في شرح المختصر ان قول القائل صوموا الى ان
تغيب الشمس صوموا معناه اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد غابت الشمس لم يكن الغيبوبة اخر
وموطلا في المنطوق وبذلك لا يتضح بان الدلالة المذكورة موجب العبارة فيكون من قبل المنطوق لا من قبل المفهوم كما عرفت

قال

قال قبل ذلك الكلام مفهوم الغاية اقوى من الشرط فكل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كما قال القاضي عياض رونه
البعض من المفهوم ارجح القائلين بما تقدم في الصفه بوجه يخصه هو ان قول القائل الى وما ذكر في الميزان من قوله ثم اتوا الصيام
الى الليل لا ينبغي وجوب الصوم في الليل عند عامة اصحابنا قال في الميزان الخامس النص اذا ثبت حكما موقفا الى ما من مفهوم
هل يكون نفي ذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في ما من بعده ام لا لقوله ثم اتوا الصيام الى الليل فهذا النص ينسحب على كل
احاب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا في الفصول كلها انه لا يوجب النهي وانما حكمه موقوف الى قيام الليل في النفي
والاثبات في غيره غير معمول عليه لان العمل على اصحابنا بدلول الغاية شاع وقد عرفت انه ليس من قبل المفهوم وكذلك لم يذكر
في بحث مفهوم المخالفة من الاصولين اصول فخر الاسلام البيهقي واصول شمس التيمية السرخسي وتبعهما صاحب التوضيح
اي عكس اصحابنا بحسب ما يلزم منها انهم قالوا كوزن الحنط في سبيلها والبقلاء في قشرها وكذا الارز والسمسم لما روى عن النبي
نهي عن النخيل حتى يخرج من سرج النخل حتى يبيض ويا من الغاية ومنه لا يحتاج به على ان حكم ما بعد الغاية خلاف حكم ما قبلها وجب
الغاية لفعله عن ان ما ذكر حكم المنطوق لا المفهوم وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال الاول ان يستدل بقوله لا النبي
عصبي المش وعبد لم يدان النبي لا يقتضي الجواز والصحيح الفساد والمشرعية التي تقتضيها انما هي اعتبار اصله فلا يتم بالتقريب
كما لا يخفى وانما الجواب عن النظر المذكور بان النهي معينا بالابيضاض فلم يدخل كك تحت النهي ونفي دخلا في عمومات البيع الدالة
على الجواز فلا يخفى على ان النظر على تقدير الاستدلال بالاسد المذكورة وكلام القوم صريح في عدم تقدير ما ذكره قهقم ان يستدلوا بعمومات النص
الدالة على جواز البيع **قوله** نهى رسول الله عن السفن بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس والحديث المذكور في غير
واستشكل بان غيبا الكراهية الى الطلوع والغروب وحكم ما بعد الغاية يحالف ما قبلها ومنها ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى الغاية
وبعد الغروب الى اداء المغرب الاسكان بهذا الوجه المذكور في الغاية شرح الهداية وحله ان الكراهية في بينين الوقين في الفرض وهي
تستمر الى اداء الطلوع والغروب بظهور حاجب الشمس وغيبته ثم ينقطع ويكره كراهية اخرى حاله الطلوع مستمرة الى تمام الغروب
باداء المغرب وهذه الكراهية ليست بعد الشمس بل هي الفرض والاحتفاء في ان حدثت هذه الكراهية لا ينافي انقطاع تلك الكراهية فوجه
اداة الغاية مرغى واما من قال في حله القائل صاحب الغاية انه تشبث بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطأ في كل من مقام
اما في الاول فاعرفت انه تشبث بمنطوق الغاية لا بمفهومه واما في الثاني فاعرفت ايضا انهم تمسكوا في مسائل ويدل على
العمل بموجبها لانهم عندهم ومنهم ما عتبروا لان في الكلام الاتي ذكره زعمنا باطلا على ما وقف عليه باذن الشيخ حوزات في السلم
الحال قياسا على المؤجل كجامع دفع الحج باجساد المسح مكان العقد وهذا القياس بان النص موقوف له من اراد من ان يمسك
في كل معلوم الى اجل معلوم يدل على عدم مشروعية السلم كالحال حكم مفهوم الغاية اتفاقا وازاما ولا عبرة بالقياس المعبر عن النص

الاشارة في نصوص على غير وجه

قال في شرح الهداية

الارتفاع وحاله المعروف

الرد بهذا الوجه المذكور في التلويح والاحتفاء في ان مدار الرد على لالة قوله عم الى اجل معلوم على شرط الاجل في السلم
فقد تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم الغاية وهذا ظاهر في الغاية **وهو** كما ان من عليه الوجوب قد يكون غير معين كما في الواجب
على الكفاية **تعلق** التضمين على نحوين احدهما تضمين لفظ لفظا آخر وهو الذي ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله
هل نسلك على من نزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دخل حرف الجر على من المتضمنة لمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر
الكلام الاتري الى ذلك على زيد مرت ولا تقول على زيد مرت قلت ليس معنى التضمين ان الاسم على معنيين معاني
الاسم ومعنى حرف وانما معناه ان الاصل امر في حرف الاستفهام واستعماله على حذفه كما حذف من هذا الاصل
قال اهل اذنا في القاع في الكاف اذ دخلت حرف الجر على من فقد الهمزة قبل حرف الجر في ضمير كالك تقول على من السار
نرم كقولك على من تريت واما تضمين لفظ لفظا آخر وهو الذي ذكره الفاضل المذكور في تفسير سورة الكاف حيث قال يقال عدا اذا
وعلى عينة جاوزه ومنه قولهم عدا طوره وجاني القوم عدا زيدا واما عداي عن تضمين معنى كالك في قوله كالك نبت عنة اذا اقمتم
به فان قلت اى عرض في هذا التضمين فلا قيل ولا تقدم عليك او لا قيل عليك عنهم قلت العرض فيه اعطاء مجموع معنيين
اقوى من اعطاء معنى في الاثر كيف اترى كيف المعنى الى قولك ولا تقم عليك بما وزيت الى غيرهم ونحوه قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ولا
تضموا اليها اكلين انتهى فنقصه على النحو الثاني قال الفاضل التفاز في شرح الكشف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه
الحقيقي مع فعل آخر سببه وهو كونه في كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فان قيل الفعل المذكور
الكل في معناه الحقيقي فلا لالة على معنى الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل الاخر فلا لالة على معناه الحقيقي وان كان فيما لم يجمع من الحقيقة
قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال ما خذ من الفعل الاخر بمعونه القرينة اللفظية قولنا احمد ايك فلا ناعناه احمد منها الك حبه
ويقلب كنه على كذا معناه نادا على كذا والطاهر من كلامه انه غافل عن النجاش في من التضمين قال الفاضل الجرجاني فيما علق على الكفاية
والتضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي ولا يحاط مع معنى فعل آخر سببه يدل عليه بركتي من مقلقات الاخر كقولك احمد ايك فلا ناعناه كذا
فمن كذا معنى الانتهاء وذلك عليه بركته اعني كذا الى قلت الحمد ايك والطاهر من كلامه انه غافل عن النجاش في من التضمين انهما
مقتصران من جهة اخرى وهي ان الطاهر من كلامهما اختصاص التضمين بالفعل ولا اختصاص به بل يجري في الاسم فقد افصح صاحب الكشف
في تفسير قوله وهو الذي في السماء الله واعترف به الفاضل التفاز في تفسير قوله وهو الذي في السماء الله حيث قال لا حفاء ولا حلاء
في الايجوز تعلق لفظ الكون اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوضع الذي صمد اسم الله مع كافي في قولك سو حاتم في طي على بصمته كحلوه
واما جريانه في حرف فظا من قوله ما نسخ من آية فان تضمن معنى الشرطه وذلك جزم الفعل من لطاف التضمين جمع المعاني
فان الحكم الواضح بواسطه يكون عادة وممولا كما في المثال المذكور فان منصوب بالفعل الذي مخبر به قال صاحب الكشف

وعلى عينة

القول في قوله
كالك نبت عنة

وهو انما جريانه الاسم

والقاعدة في التضمن ان اد الفعل مع مقصدا وتعالان احدهما كذا لفظا والاخر كذا بركه صلة وما ذكره ايضا مقصود
على احد نوعي التضمن ثم انا خطا في قوله والاخر كذا بركه صلة لان ذكر الصلة غير لازم للتضمن كما اذا ضمن لازم معنى المتعدى
فيكون تقديره قرينة للتضمن قال صاحب الكشف في تفسير قوله فاستبقوا الصراط لان من ان يكون على حذف الجار و
ايصال الفعل الى الاصل فيستبقوا الى الصراط ويضم معنى استبقوا انتهى الصواب ان يقال والاخر كذا بركه صلة ثم ان الصلة
على تقدير كونها مذكورة لا تجب للتضمن اللوح بتعبا فيكون للتضمن المذكور كما في قوله مع اذا انتبهت من اهلها مكانا شرقيا قال اللامع
البيضاوي يعرب في الاستنباط بالاعمال فكانت الصلة متعلقة به ومكانا طرف او مفعول لان انتبهت متضمنة معنى انتبهت
في انه قد عي كل من الفعلين في التقدير ولا يرجح احدهما على الآخر ومن هنا انكشف وجه حذف آخر في كلام صاحب الكشف فذكر
التسببه ان اللفظ الذي يقع فيه التضمين لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الوضع كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفاز في
والجرجاني بل قد يكون مستعملا في معناه المجازي وعلم ان كلام النجاشي المذكورين للتضمن موضع اشتباه اما الاشتباه
في النجاشي الاول فلهذا ظهر الفرق بينه وبين التقدير واما الاشتباه في النجاشي الثاني فلان الظاهر منه الجمع بين الحقيقة والمجاز
ان يقال في دفع الاشتباه الاول ان في ذلك النجاشي التضمين لا يلزم استمرار الاستعمال على حذف التضمين على ما تبينه عليه صاحب
في الكلام المقول عنه فما تقدم به فارق التقدير واما الاشتباه الثاني فيستقف على وجه اندفاعه باذن السمع **تعليل**
علم ان المعنى الحقيقي في المجاز المرسل ملحق بالاعتقال من الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبه يفارق الكفاية المعنى
الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لانه بل لتقرر المعنى الكمي فانه يجعل كالدليل على ثبوتها ولذا كانت الكفاية المبع من الحقيقة
اي با ذكر عدم كون المعنى حقيقة مقصود الدلالة في الكفاية تفارق الكفاية التضمن فان كلام المعنيين مقصود الدلالة في التضمن
الا ان القصد الى احدهما هو المذكور بذكر متعلقه يكون تعالا اخر وهو المذكور بلفظه وهذه التبعية في الارادة من الكلام
فلان في كونه مقصود الدلالة في المقام وبه يفارق التضمين مع الحقيقة والمجاز فان كلام المعنيين في صورته الجمع
مراد من الكلام الدلالة ومقصود في المقام احاطة ولذلك اختلف في صحة الاتفاق في صحة التضمن قال الفاضل الجرجاني
فما علقه على الكشف والظاهر ان قال اللفظ مستعمل في معناه الاصل فيكون هو المقصود احاطة كقوله تبعية معنى آخر سببه
من غير ان يستعمل في ذلك اللفظ او يقدّر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكفاية ولا من باب الاضمار بل من قبل الحقيقة التي قصد
المعنى الحقيقي معنى آخر سببه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمن بل يختلف ولم يرد فيكون
التضمن من قبل مستبعات الراكب لا باب آخر من التوسع في الكلام والظاهر من كلام القوم انه باب مستقل من ابواب التوسع
والحي لا من قبل المجاز فان التجوز في كذا يكون بطريق التقصير عن معناه الوضعي بان يكون ذلك المعنى مركبا او مقيدا فيستعمل اللفظ

الفرق بين المجاز
والكفاية والتضمن

اللفظ

في احدى حروفه او في المطلق مثال الاول السوم قال الامام الراغب اصل السوم الدنا ب في ابتغاء الشيء فهو لفظ بمعنى حر كماله
 والابتغاء فاجري مرة اخرى الدنا ب فقل سام الابل في سائمة اذا وسمت في المرعى واخرى اخرى الابتغاء فقل سائمة
 كقولك بعتك او منه السوم في السوم فدي تديته ومثال الثاني المرسل قال العلامة الزمخشري في الفائق والرسن مما وافقت
 العربية العجم وهو المرسل وهو موضع الرسن من الدابة ثم كثر حتى قيل حرك العجم يصف الله وفاحوا ومن سار جوا ولقد حركت قال
 وهو موضع الرسن من الدابة ولم يقل وهو الانفع مع قد ان يكون لف من سون كما قال صاحب المفاتيح لان اللف مخصوص بالانسان
 على ما خرج الشرح في سرار البلاغة وقد عرفت به وكذا الفاضل قد في موضع آخر من كتابه حيث قال وكذا الف ومن سار فها مشركا
 وهو العوض المعلوم وانما يعرف ان يتصاف احد بما لا يختص بالانسان يتصاف بالآخر بالاختصاص لم سونات كذلك يكون
 بطريق الزيادة على معناه الوضوح الاول اسماء صاحب المفاتيح الجا اللغوي الرابع الى معنى الكلمة غير المفيد والى التفسير وقد اعلم
 الفاضل عند استنباط اقسام الجاز ومن لم يزد به فليس في هذا المقام فعلم ان يطالع مسائل المعنى في اقسام الجاز ثم ان الفاضل
 لم يصح في قوله اللفظ مستعمل في معناه الاصل لما عرفت ان اللفظ الذي يقع فيه التضمن قد لا يكون مستعملا في معناه الاصل فيكون
 ان قال اللفظ مستعمل في معنى هو مقصود اصاله لكن قصد بتبعيته معنى اخر **تعريف** التعدي هو كونه كس المعنى مختلف حالها سواء
 باختلاف المعنى ان اتخذ اللفظ كاظم واضاء وقد يكون كس اللفظ فمختلف حالها باختلاف اللفظ وان اتفق المعنى فربك ارجى
 حب قال في شرح الكاود ولا يتوهم ان سن علت وعرفت فقامت حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علت ان زجيرا قائم وعرفت
 ان زقايم واحد الا ان عرف لا ينصب جري الاسمية كما نصبها علم لا فرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم
 قد يخصون احد المتوهمين في المعنى كالمعنى دون الآخر المعنى وذلك لانها من توابع المعنى ومما تان الباء مثلا في فوك حررت بزيمن
 تام معنى المور فانه قادر على الجواز محذور ذلك نقصان زيادة من قد افصح عن احوال الجوبه في في الصحيح حربه اى اجاز قال
 صاحب الكشاف فالباء في نسب الشيء الى شيء صله في كسب بالقلم للاستفاد وفي الكشف الباء بمعنى في قوله لا ولا تلبسوا حتى ياكل انا صله
 او للاستفاد ولا سكان الاول لظهور لان الصلة من تمام الفعل ومن خواص الصلة انها لا تتوقف قال صاحب الكشاف في تفسيره الصف
 فان قلت لم انتصب مصدقا ومبشرا بالان في الرسول من معنى الارسال ام باليكلم قلت كل معنى الارسال لان الكلم صله للرسول
 فلا يجوز ان يعمل شي لان حروفها لا تتوقف بنفسها ولكن بما فيها من معنى الفعل فاذا وقعت صلات لم تتضمن معنى فعل من العمل
 واذا تقرر ما تقدم من ان التعدي فاصية اللفظ فقد تبين ان التعدي لا يستقيم بتضمين المعنى فقط بل لابد فيه من تضمين المعنى صله
 فاحفظ هذا الفرق الدقيق فانه ما غفل عنه المدققون في تحقيق اصل التضمين في هذا موضع دقة اخرى وهو ان الفعل مع
 قد يكون بمعنى فعل اخر مع صله اخرى كاخذه فانه بمعنى حمل عليه ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره قوله تع اخذه العدة بالان

الان

في شرح الكاود

عنه

اللفظ انما علت
او الصلة
بمعنى

اللفظ انما علت
او الصلة
بمعنى

اى حمله عليه وتقدم اليه فانه بمعنى حربه قال في المغرب يعا تقدم اليه الاحمركذا او في كذا اذا امر به
 والعقوله عن يده الدقيقة استبعد الفاضل الجاني ان يكون استوى على السواء بمعنى قصد اليها قايلا
 ان تعدي قصد بالي دون على وقد يكون معنى فعل تام مستغن عن الصلة كما مر بانه والفاضل التصار
 لعقوله عنها قال في اعراب فضلا وعامة شراح المفاتيح على ان فضل بمعنى تجاوز عنها
 فان ما دسم ان قال ان فضله مع صله بمعنى تجاوز المقدي بنفسه كما ان حررت بمعنى حررت وقد
 الفعل التام من وجه وان قص من وجه بمعنى الفعل التام مطلقا كالتعب المتعلق لاحد المفعولين بالان
 والآخر بواسطة اللام فانه بمعنى الابتغاء المتعلق لهما بالذات قال العلامة الزمخشري في اللسان المعنى
 ضا تى اى طلبها الى فان قلت ان قصد مستغن عن الصلة دل على ذلك اشتقاق اسم المفعول عنه
 فاجبه قولهم قصد اليه قلت ذلك باعتبار تضمين معنى لانتها فالصلة المذكورة كذلك المعنى
 لا المعنى قصد ولقد اصاب هذا التضمين حسن الموقع في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فان العظام
 منكم تسبوا في الصلوة لانها لا تتوقف على التسمية على ان المعنى في ايجاب الوضوء هو قصد
 المستنى الى الشروع في الصلوة لا في مطلق القصد لها حتى لا يجب الوضوء على من قصد انافه ولم

والصحة
والصحة

عليه

صح

تعليق المضمر في معناه واثره صرح بذلك الفاضل الجرجاني حيث قال في شرح صاحب الكشاف في بيان التفسير فيها
 اشارة الى ان المضمر في اثره دون المحذوف والمحذوف في معناه ولا يبقى اثره اما ان في هذه الآية آفا واما الاول فقد صرح به
 صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى يحملون صابغهم لان المحذوف باق معناه وان سقط اللفظ والمترى لا يبقى معناه و
 ولا اثره كمفعول المتعدي الجاري مجرى اللازم كما في قول الشاعر غطحت ده ونحوه **ان** يرى مبصرو يسوع واع
 ترك المفعول ظهريا وجعل الفعل كاللازم والمقدري ينظم المحذوف فذكر **تعليق** اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتقدما
 بحسب الوضعين بان يكون معناه في احد الوضعين متجاورا الى الغير في الوضع الآخر قاصدا عنه كالتعريف في وضع مرة للنشر
 واخرى للامتنان قال العلامة الرخشي في اساس نكت الصوف والقطب في نكت الغنم بالليل انتشر وانتهى
 الراعي وزعم الامام البيضاوي ان يلمن من هذا النوع حيث قال في تفسير قوله تعالى قل لم شهداكم احرص وسمو يكون متوقفا
 الآية ولازما لقوله يلمن ليس الامر كما زعمه فان يلمن في المثال المذكور ايضا متوقفا وكذا الى صلة المعنى التقريب الذي ضمنه يلمن
 وقد اعترف بهذا ذلك الفاضل في تفسير سورة الاحزاب **تعليق** من تعينات لسان العرب اجزاء كل من المتعدي وغير المتعدي
 الآخر لا تغيير في لفظه ولا تصرف في معناه اما اجزاء المتعدي مجرى غير المتعدي فلو جوه منها ان يكون المفعول متروكا ساكنا قطع عن خبر
 كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي لا اسدالية ونفيه عنه من اعتبار تعلقه بمن وقع كما في قوله تعالى وكم في ظلمات لا يبصرون
 قال صاحب الكشاف المفعول الساكن من لا يبصرون من المترك المطر الذي لا يلتفت الى خطاه بالبال لا من قبل
 المترك كالفعل غير متوقفا ومنها ان يكون المتعدي نقیضا لغير المتعدي فان من اهتم على النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف
 في تفسير سورة التوبة عدي فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بالذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء ومن عمل عن هذا الخطاء
 في قوله ليسرهما قايلا ان زائدة وقع سهوا لانه يقال سر الحديث بلباء قال السمع سواء منكم من سر القول لم يدرك المحط
 واما اجزاء غير المتعدي مجرى المتعدي فعلى وجه ايضا منها طريقة المحذوف والابصال في الطهارة وشيوعه عن غير المراد المثال
 ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا لتعدي من غير ان ينقل اللازم عن صيغة الى صيغة المتعدي
 ويتغير معناه وهذا مما وقع فيه النظر العلامة الرخشي حيث قال في تفسير سورة الفرقان طهرا بليغا في طهارته وعن احمد بن محمد
 هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا غيره فان كان قاله شرابا لانه في الطهارة كان سديدا وبعضه قوله تعالى ويزل عليكم من السماء
 ماء ليطهركم به والافلس فعول من التفتيل في شيء قال صاحب الكشاف قوله ان كان شرابا فاما الى ان الطهارة لما لم يكن قايما
 للرباوة لانها شيء واحد راجع الى المبالغة في انضمام التطهير اليها لان اللازم صامتا ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من
 بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر اسد على في الجرب فاعلمه قال الفاضل الجرجاني في حاشية شرح التلخيص اسمعال الامة معناه

والمضمر في المعنى فقد ثبتت على قولنا

صاحب الكشاف وما في المعنى

ان اصل في كنهها كان لا يقر ان الماضي تقريه من حال المتوسط بين الماضي والمستقبل لوني بها فاما نحن في ليدل على اقربها وحيثما
اعلمنا المقيد بها قال الفاضل التقاراني في شرح الكشاف عند تفسير قوله تع قد جها وما كادوا يفعلون جعل خبرها فعلا
تغير قد ما يلبس الحاجة كنه واقع في السبيل مثل ان في صفة قد من قبل فلا وجه للمنع وتفسير هذا ما ذكره الرضي في شرح الكافي
خبر كان بعض من الاحكام وما قل ان من خصا يصح ما ذهب اليه ابن درستويه وسواء لا يجوز ان يعع الماضي خبر كان فلا يقال
زيد قام ولعل ذلك لانه كان على المضى فيقع المضى في خبره لغوا فينبغي ان يقال كان يذوقا او يقوم وكذا ينبغي ان يمنع كون
زيد يقوم مثل تلك العلة سواء وجهه يوم على انه غير مستحسن لا يكون بطلان المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد طارة او مقدرة لغير
من الحال اذ لم يستدرك حر كان وكذا قالوا في اصبح وامسى وظل وبات وكذا ينبغي ان يمنع ان يصح زيدا يقول وكذا البواني
والاولى بذهب اليه ابن كثر في وقوع خبر ما مضيا بلا قد ولا تقديم ما كان في قوله تع ولقد كانوا عابدين لله وان كان قبضه قد
وقال النجدي في شرح الكافي خبر كان لا يجوز ان يكون ماضيا لانه كان على الماضي الا ان يكون الماضي مع قد فانه يجوز كقولك
كان زيد قد قام لتقرب قديا من الحال او وقع الفعل الماضي شرط كقولك ان كان قبضه قد من بر انتهى ومن قوله او وقع
الماضي شرط ظاهر وجه اندفاع ما اورد الفاضل التقاراني في شرح الكشاف وتبين في تقرير الرضي من القصور في تحرير كلام القوم
في هذا المقام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المائدة قوله وقد دخلوا وهم قد خرجوا حالا ولذلك دخلت قد تقر بالماضي
من الحال وفي نظر لانه ان اراد الحال الذي فيه الكلام فلا يصح ما ذكره اذ لا بد منه وبين الماضي وان اراد الحال المقابل للماضي
المستقبل فلا مساس للمقام وبالحكم ان الجمال معنيان الفاضل المذكور خلط بينهما فخرج الكلام عن سنن الانظام ومن الشرح
من ام الاصلاح ولم يات بشي جديد في دفع ما ذكره ولقد احسن من قال ان يصلح العطار ما افاده **الشرع** ارتفاع
شان الكلام في البلاغة والخطا فيها بحسب مصداقها المقام ما يلقى به من الاعتبارات التي تقتضيها فاما ان مصداقها
انتم فشان في البلاغة على امارتفاع في الحسن والقبول والخطا في ذلك فصح اشتراكه على الخواص والمرايا فالذي اراه
عليها اوسع فشان في الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره بخلاف التفاوت الاول فانه
مخصوص بغير المعجز لا يوجد في المعجز وذلك لان مرجع الى القصور في المسكلم لعدم اقداره على حياطة جميع ما يلقى المقام من الاعتبارات
ومرجع التفاوت الاخر الى القصور في المقام لعدم كماله في مقام كلام اخر من الخواص والمرايا والتفاوت في سبيل
تثبت يدى الى لبس الجواب قوله تع قيل يا رضى المبلغ الاله من القبول على انية علمه قال **ديان** وفصاحت كى بود كسان
كره كونه بود چون جاحظ و چون صميم **و** كلام ايزدي چون دمي منزل **ا** كى و ثبت يدى من ارض الملى
يوشى الكلام ان يتفاوت في الحسن الذي الراجح الى البلاغة والحسن العرضى الراجح الى الفصاحة لا يجوز في المسكلم وقصوره

و قد قيل ان
الماضي هو
المتوسط بين
الماضي والمستقبل
لوني بها فاما
نحن في ليدل على
اقربها وحيثما
اعلمنا المقيد بها
قال الفاضل

دل على ذلك وجود التفاوت من الجهتين المذكورتين في كلام من شانه على من العجز والقصور فاما وجد فيه من التفاوت من جهة البلاغة
وهو من جهة القصور في المقام على انتهت عليه في مقدم وما وجد فيه من التفاوت من جهة الفصاحة فاما هو قصور في اللسان
وذلك ان لغة العرب افصح اللغات ومع هذا فاصرة عن ايقاظ كل مقام بعبارة فصيح فقلت ليس في باب الجارحة
وفي طريق الحكاية فصح فقلت نعم ومع ذلك قد يتصيق مجال المقال لفقدان علاقه وتضييع المعنى المراد ومعنى العبارة الفصيحة
والعلامه السكاكي لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاع بين المذكورين عتبه في احدهما ما هو المعبر في الآخر حيث قال في في المفتاح
وارتفاع شان الكلام في باب الحسن والقبول والخطا في ذلك بحسب مصداقها المقام ما يلقى به من الاعتبارات التي تقتضيها فاما ان مصداقها
المذكوره هو الارتفاع البلاغة لا الارتفاع في الحسن والقبول وكذلك في لعدم فرق بين الارتفاعين لانه لا ركاب الحد و بين
القول بعدم التفاوت بين آيات القرآن في باب الحسن والقبول والقول بالقصور في بعضها من جهة المصداق فاما يلقى به والاول
مكافاة صريحه وان في لا يرتضي من عقيده صحيحه **ا** علم ان عبارة حسب لا بد من ذكرها في تحديد الارتفاع المذكورين
وجه حاجتها اليها واضح وان خفي على صاحب الايضاح حيث سقطها عند تلخيص كلام صاحب المفتاح فقال وارتفاع شان الكلام
في الحسن والقبول بمطابقة للاعتبار المناسب والخطا بعدمها واسقاطا بما يستتبع اسقاط الحسن والقبول عن غير الظروف
فذلك لم يقل كما قال صاحب المفتاح والخطا في ذلك بل قال والخطا بعدمها والشرط الفاضل لعدم تنبيهه لذلك سترك عليه
حيث قال فيما علقه على شرحه في المفتاح فالمسبب من قوله والخطا ان الخطا في الحسن والقبول بعدم مطابقة له ولغيره من
حسنا وقولا في الجملة مع عدم المطابقة بالكلية **تعلية** **ا** علم ان يجب اعتباره على السبع على كونه جديا مالا دخل الاختلاف فيه
وهو الذي منه صاحب المفتاح بقوله ان مقامات الكلام متفاوتة فقام السكيبان مقام الشكايه ومقام تنبيهه سان مقام
ومقام الملح بان مقام الذم ومقام الترهيب سان مقام الترتيب ومقام الجد في جمع ذلك يان مقام الزل كذا مقام
الكلام ابتداء يان مقام الكلام با على الاستحسان او الانكار ومقام البناء على السؤال بغير مقام البناء على الانكار
وكذا مقام الكلام مع الدكي بغير مقام الكلام مع الغي لكل من ذلك مقتضى مقتضى الآخر والثاني لا اختيار للبعض نوع ظل
فيه وهو الذي اشار اليه صاحب المفتاح بقوله ثم اذا شرعت في الكلام فلكل كلمة صاحبها مقام وكل حديثي الله الكلام مقام
وذلك ان البليغ الذي يريد الشروع في نظم الكلام في مقام ما لم يختر كلمة لا يلزمه ان يورد ما ياسبها في ذلك المقام وكذا ما لم يجد
بمقطع لا يلزمه ان يراعى الملايم من المقطع اما الاول فعد طول الشيخ في دلائل العجز و في المقال في تقريره حيث قال بل تجد
احد يقول هذه اللفظه فصيح الا وهو يتعجب منها من النظم وحسن بلاغته معا بالمعاني جارتها وفضل مواهبها لاخوانها
يل قالوا اللفظه مسكلمة ومقبولة وفي خلافه فلهذا بانه مسكلمة الا وغرضهم ان يعبروا بالتمكن عن الاتفاق بين من

من جهة معانيها وبالقلوب والنوعين سوء التلاوم وان الاول لم تلق بان فيه في معانيها وان السبع لم يصلح ان يكون لفظا
لثانية في مؤداهما وهل تسك اذا فكرت في قولته وقيل ما ارضى ما كياسا اقلعي غيض الماء وقضى الامر واستوت
على الجودي وقيل بعد اللقوم الظالمين فتحيك منها الامحار وبهرك الذي ترى وتسمع انك لم تجد ما وجدت من المراتب
والفضيلة القاهرة الا احرى الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض وان لم يعرض لها الحسن الشرف الامر حيث لاقت
الاولى بالثانية والثالثة بالاربع وهكذا الى ان تستقر منها الى اخرها فان الفضل نابع بابنها وحصل من مجموعها ان
قائل هل ترى لفظ منها بحيث لو اخذت من بين خواصها والحدوث لادت من الفصاحة ما يوديه وسي في مكانها
من الالفة قبل المعنى اعتبرها ووجدتها من غير ان تنظر الى اقلها وما بعدها وكذلك فاعتبرها سائر ما يليها وكيف بالسك في ذكر
ومعلوم ان مبدأ العظمة في ان يودى الارض ثم امرت ثم ان كان الداء يبادون أي تحويها ايتهما الارض ثم اضا والماء
الى الكاف دون ان يقال ابلغ الماء ثم ان ابعث ندا الارض امرها بما هو من شأنها من السماء و امرها بما كلفها من الارض ثم ان
قيل وغيض الماء والفعل على صيغة فعل الداء على انه لم يفيض الا بامر الله و قدرته قادر ثم نكيد ذلك وتقرره بقوله وقضى
الامر ثم ذكر ما سوفائدة هذه الامور وهو استوت على الجودي ثم اضمرا السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفاعل والذات
على علم الشان ثم مقابلة قبل في الخاتمة قبل في الفاتحة ثم قال وحيثما لم يكن لك ترى الكثرة وقد وتوسك في موضع
ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوسك في موضع اخر كلفظ الاضغ في بيت الحماست فلفتح نحو الحما حتى وجدته من الاضغ
ليت واخذعا وبيت القبحه في اتي وان بلغت شرف الغنى واعنت من ق المطلاع اذ غنى فان لها في هذا المكانين
ما لا يخفى من حسن ثم انك تاملها في بيت ابني تمام ياد من قوم من اخذ عيك فهاضحت هذا الانام من حركتها لها من النقل على
من التغيض والكثير اضا ف ما وجدت شاك من الروح والحفة من الالاس والهتج ومن اعجب ذلك لفظه الشئ فانك
تراها مقبولة حسنة في موضع وضعف مستكرته في موضع وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى قول الى حية اذ انا تقابل في
يوم وليد تقاضاه شئ لا يعل التقاضيا فانك تعرف حسنها ومكانها من القول ثم انظر اليها في بيت المستنير لوالفكر الذي اثار
سعيه لعودته شئ عن الدور فانك تراها متقل وتضوئ عجب بنها وحسها فيما تقدم واما ان لا في فقد يظهر بانها في فمها قبل في قوله
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز العزير وتقصي ذلك ان ابا بكر قال فطعن على القرآن من قال ان قوله تعالى
انك انت العزيز الحكيم ليس بلفظ لعود وان لم تغفر لهم لان الذي يشاكل للغة فانك انت الغفور الرحيم ولهذا قال
بعضهم في الالفة تقدم وتاخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان تغفر لهم فانهم عبادك ووجه الكلام على نسخة
اولى وقد فاء جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف ذكره القاضي عياض في الشفاء وقال الامام القسطنطيني

حكمهم

الانبياء

في تفسيره والجواب انه لا يحتمل الا انزل الله تعالى وتعالى في الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفذ الغفور الرحيم بالشرائط
ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على انزل الله تعالى واجمع على قرآنه المسنون مقرون بشرطين كليهما او لهما و آخرهما اولهما ان تغفر
فانت عزيز حكيم وان تغفر لهم فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التقدير والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه
وانه يجمع الشرطين ولم يصح الغفور الرحيم فلم يحتمل من العموم ما احتله العزيز الحكيم وما شهد به تعظيم الله تعالى وعدله والبناء عليه في الآية
والشرطين المذكورين والى اثبت معنى في الآية ما يصح بعض الكلام دون بعض الى ساكلامه ونحن نقول قوله فانهم عبادك فاعلم
وبيان لاسمها تم الغدا حيث كانوا عبادا ومن وعده وغيره وباطنه استقطاف لهم وطب اقبهم وقوله فانك انت العزيز الحكيم
يعني لا شين لك في عدم مواظبتهم بالغدا لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للجزع والقصور من جهة العمل والعلم وتلويح الى ان مغفرة
الكافر لا ينافي في الحكمة وتيقن ذلك على الحسن والقبول لتعظيم **تفسير** يجوز الاضمار قبل الذكر اذا كان في سابقه دلالة عليه كما في قوله عز وجل
هو اقرب للتقوى فلهذا اذا كانت في محله كما في قوله تعالى ان سى الاجوتنا الدنيا قال صاحب الكشف هذا ضمير لا يعلم يعني الامم يتلوه
من سائر اهل الجوة الاجوتنا الدنيا ثم وضع سى موضع الجوة لان الخبر يدل عليها وبينها انتهى والقوم اعني امة النجاة وعلمها
تنبهوا للاداء وغفلوا عن الثاني لعل على ذلك قولهم ان مثل قول الشاعر جري بوجه باغيان عن كبر حسن فعل كما جري سمار
شاد لا عا على **تفسير** الاطاب والابا كما يكونان في اللفظ وذلك بان يكون التبعين المعنى المقصود ولفظ رايد عليه الفائدة
ناقصا فبه ذلك يكونان في المعنى وذلك بان يكون المعنى المقصود من الكلام رايدا على التقضية المقام لفائدة او ناقضا غير خارج
الا لان منهما مشهوران فها بين القوم يدوران في سبهم واما انما في فاخت عنه الدفاتر وما منة الا كما هو الفاتر ومن امثلة ذلك
المعنى قوله ملك يملك يملك موسى فان في معنى ليس من الخارج عن مفهوم اليزايد على يقتضية المقام الا ان مناس لما يليق الكلام
وذلك انه لما زيد بسط اساط الانبساط او رد ما في فخرج لهذا الباب من جبهتي الاطاب ومنها قوله ولا تحط يملك فاما قصدا
تلك الزيادة للنبية على ان الاعمال الشرف حتما ان يكون الميم الى اذا تعسر فتحاح الى استعمال السار واما قيدنا الاعمال الشرف لان
الاعمال الخبيثة كالاستيلاء حتما ان يكون الياء ومنها قوله ويجعلك من **تفسير** قد قدر الفعل الخاص بالخارج الطرف عن المستقر
على افضح غم الفاضل النبوي حيث قال النبوي بقرن في الطرف المستقر فعلا عاما اذ لم يوجد قرينة بخصوص اما اذا وجدت
فلابد من تقديره لانه اكثر فائدة والسرف الفاضل نقل عنه هذه الفائدة في شرح خطه الكشف وارضاهما وكما غفل عما قرره في شرح
المفصل حيث قال في شرح قوله واياك لا اختار والاختيار فاعل لغو ولا يصح ان يحمل الاختيار على الكبر
خبره لان الطرف الواقع خبر لا يكون المستقر ولا يجوز ان يكون مستقرا لاكتفاء بتقدير المعنى العام او رجع عنه
تفسير ليس المراد من العرش في قوله لم وكان عرشه على الماء ناس الفلك ومن الماء احد العناصر لاشهد بذلك شهادة لاهرها

بنا من ص

المذكور آية اذ لم يرد في خصوصه امر متعلق بدارك بقوله وتناول الامر آية يعني تناول الامر بالسجود لآدم ثم دلالة لاجبار حتى
 يلزم ان يكون من جنس الملك يرشدك انه قوله تع استكرت ام كنت من الظالمين لان المعنى والله اعلم امر كذا يرشدك ان يكون ادنى
 من الامور بالسجود فيكون ذلك الامر دلالة ضرورة ان الاعلى اذ امر بتعظيم شخص يكون الادنى بما موراه بطرق الاولى فلزم الاستسكان
 على تقدير ثبوت هذا الشك من الردية او اعلى منهم فكون من مرة العالين لم يناد لهم الامر بالسجود اصلا اي لاجبار ولا دلالة
 ولعلم ارواح الانبياء عليهم السلام فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد وبالغى عام وقد قال عم كنت نبيا وادم من الامور
 قد ثبت فيما تقدم على ان الاستثناء في قوله تع الا ابليس لم يكن من الساجدين منقطع قطعاً لا احتمالاً في الاتصال وذلك
 سلم ان يكون الاستثناء في قوله الا ابليس الى ان كان من الساجدين بصا منقطعاً فمن رد وفيه فقال القائل سوالاً عاماً
 ان جعل قوله الا ابليس منقطعاً اتصل بقوله الى اي ولكن ليس الى ان جعل منقطعاً كان استثناءً فاعلى انه جواب سائل بالسجود
دفع في عبارة مع يعني في قوله تع الى ان يكون مع الساجدين اشارة الى ما قدمناه من الارشاد الى تناول الامر بالسجود
 دلالة حيث دل على ان ليس كان في حيز التبعين للمؤثرين بالسجود فافهم والله ولي الرشاد **ثم** نهى عن الامتناع مع انه غير
 متوقع عنه لما لا ينفك في حق من توقع منه ذلك وعدم التوقع عنه عدم لا ينافي في نهى دل على ذلك قوله تع في حق نوح عم اني اعطتك ان يكون
 من الجاهلين فان الجاهل غير متوقع عن نوح عم ومع ذلك وقع التحذير عنه والحق ان العصمة لا ترفع النبي قال صاحب التيسير يجوز ان يكون
 الخطاب له عم وان كان معصوماً لان العصمة لا ترفع فالاستدلالان بها بعصمة عم عن الامتناع على ان المراد به ليس نهية كما ورد
 في كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس المراد به نهى عم عن الشك فيه لانه غير متوقع عنه وليس بقصد واختيار ليس عام كالمعنى
 على ذي الالفهام ثم ان موجب قوله وليس بقصد واختيار ان لا يكون النهي مراداً اصلاً سواء كان نهى عم او نهى امته والتاويل
 الذي اشار اليه بقوله او احرامه ما يكتب المعارف المراد للشك على الوجه الالهي بدم اصل الاستدلال كما لا يخفى على من اهل المعاني
 والتحصيل ان الشك لا يكون بقصد واختيار فانه في المذكور لم يثبت على محال السبب بالمرئيه والتحذير عن العقوبة والرسول عم
 احق بهما من امته ولما حسن من قال ان الله تع يحذر بينه من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره لان المنزلة الرفيعة الى تجديده الانذار اوضح
 حفظاً بمنزلة وصيائه مكانة وقد قيل في المرأة المجنونة ان يكون بعد ما اكثر اذ كان العليل من الصدا عليها اظهر قدراً **الحج**
 المزين في الحقيقة هو الشيطان لان الترتين صفة تقوم به قال الفاضل التقاراني في شرح الكشاف الفعل انما يستحق حقيقة الى من قام
 لاني من حلقه او وجهه والله سبحانه وعندهما خالق للافعال لا محل لها فكافروا بالجلال ما يصح حقيقة لم يبق له الكفر والكل
 لامن خلقها كالا سود والابيض لا قام به السوء والباضع ان كان محققاً للترتين فعلاً **ترين** يعني في قوله تع رس للذين
 كفروا الحيوة الدنيا على السبيل لافعال السوء الجارية فانه لا يمكن للشيطان من الترتين ومن قال القائل سوالاً عاماً

اما

في تفسيره والمرن على الحقيقة هو الله تعالى او ما هو فاعلى خطأ في المدعى واما صاحب الدليل اما عدم صابته في المعنى فاما
 ان الفاعل الحقيقي لصفة تقوم به تلك الصفة فان الفاعل الحقيقي للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة ثم انه لم يصب في اطلاق المرن على الله
 لعدم ورود الاذن واما عدم صابته في الدليل فلان مناه على عدم الفرق بين مصطلح اهل النحو ومصطلح اهل الكلام في الفاعل على ما عليه
 بقوله حيث لم يفرق بين الفاعل النحوي الذي كلفنا في الكلام الذي لم يفرق عن هذا المقام كما لا يخفى على ذي الالفهام **ساجدين**
 مسا في قوله تع وتركتهم في ظلمات لا يبصرون يقتضي وجود المبصر في الظلمة وان بلغت الغاية اولاً لا وجوده فيها كان لا يخفى عن ذي
 المعهود فيها ولا وجوده وقد تورق في موضع من كتب الحكمة والكلام ان المبصر هو اللون والضوء وانما يبصر الجسم بواسطة فاعلى ان
 الابصار دون المبصر فاعلى ان اللون موجود في الظلمة الشديدة الباهة غائتها لا يرزول برزوال النور كما يستحيل جسم طينه فاعلى
 ان سبباً **تعلقه** قد ثبت ان كل ما يقتضي الوجود لا يقبل الوجود واما كونه وسوان كل ما لا يقبل الوجود يقتضي عدم فلم يثبت بعد لا يثبت
 البديهة ولا قيام البرهان عليه بل الظاهر ثبوت خلافه فان اربع الاقسام في التقسيم المشهور للمفهوم الى الواجب بالذات والممتنع
 والممكن بالذات وهو ما يقتضي انه وجوده لا يقبل الوجود وذلك ظاهر ولا يقتضي عدم اذ لا حظ له من ثبوت في نفس الامر والافعال
 في نفس الامر في الثبوت منه ومن ثم ان هذا القسم داخل في حد الممتنع بالذات فقد وسم **بعض** لا يقتضي الوجود ولا عدم
 يجوز ان لا يقبل الوجود لعدم حظ من الثبوت في نفس الامر فان قبول الوجود في الخارج في الثبوت في نفس الامر كشك الباطن
 فانه لا يمكن ان يوجد في نفس الامر والافعال ان يكون واجبا كالمشك في حقيقة الواجب قد دل البرهان على امتناعه فلم يرد
 وامتناعه معانيف وبطلان اللازم ملزوم لبطلان اللازم فان قلت فادجيه قولهم شريك الباري تمتع قلت
 سحقف على وجهه في موضع فاعلى ان الخارج عن التقسيم اي تقسيم المفهوم المشهور لا يلزمه قبول الوجود
 فان تساوى نسبة الى الطرفين ومن سائرهم لا خصال في ذلك التقسيم **فالتوا**
 تفرع على تقدم في التقسيم ان يقال المفهوم مع قطع النظر عن الغير
 اما ان يقتضي الوجود اولاً والاول الواجب

الاجابة في شكك ان اجابة عن عدم

لدالة والساني اما ان يقبله
 اولاً والاول
 الممكن لدالة

كتاب الصوم قد مر على كتاب الحج لأنه منه بمنزلة الشيطان المربك من حيث العبادة بدنية محضة
وموالية وما لينة واخر تعريفه الى آخر الباب كان حقه ان يذكر ههنا ومن وهم ان في تعريفه قبل التعريف
ولذلك لم يقدم عليه فقد وهم اذا دخل التعريف المذكور في سبيل التعريف الثاني ذكره على انه ما اقتصر على تأخير
عن التعريف بل اخره عن بعض الاحكام ايضا وما ذكره على انه تعريف صحيح لا يصح وجعله قالوجه ما وقف عليه من
بادن الداعية ان الصوم في اللغة الامسك مطلقا في الشئ الامسك عن المفطرات الا في تفصيلها ومن قال
هو ترك الاكل والشرب الوطئ لم يصح العدول عن عبارة الامسك الى عبارة الترك عن ذكر المفطرات
الى ذكر سبب الاكل والشرب وذلك ان الصوم يدور مع الامسك المذكور ولا يدور مع الترك المذكور لانه اذا
اكل وشرب وجامع نسبنا لا يوجد تركها والصوم باق بقاء الامسك عن المفطرات فان واحدنا
ليس بمفطر ما لم يكن عمدا ما وقف عليه الباب الثاني والاعتذار بان تعريفه على موجب اليمين في عدم
انتفاض الصوم في الصورة المذكورة اسحق لان الخ من تعسف ثم ان المفطر مخصص في الشئ المذكور
لان الذي يصل الى الدماغ مفطر وليس منها وكذا الذي يصل الى الجوف لا من الفم مفطر وليس منها فلما وجه
لما اقتصر عليها من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وهذا اولى من قولهم بخارا لانه المبادر
منه النهار للفقوى المتعارف واوّل من طلوع الشمس على ما دل عليه قوله عدم صلوة النهار عجماء مع البتة اي
البتة المعهودة وهي التي اعتبرها الشارع مخرج بنية من ليس بهل الصوم لعدم كونها معصرة شرعا ومن قال
بنية احتياج الى زيادة قوله من اكل واجبت نفل الواجب فذلك مطلق ويراد به ما يقابل النفل في شئ الوضوء
وقد يطلق ويراد به ما يقابل النفل والنفل معان يكون واسطة بينهما والمصنبة على كل منهما اما على الا
فيما ذكره واما على الثاني فيقول فيما سباني صوم رمضان فريضة والمنذور واجب من لم يثبت على هذا
ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ومن قال اراد بالواجب الفرض لان الصوم في رمضان ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه فقد اخطأ في كل من قامى كلامه اما في الدعوى فلما بينت على انفا واما في الدليل فلان ثبوت
فريضة رمضان لا يكفي فها ذكر لان الماردن الواجب ههنا غير مختص فيه اعلم ان الصوم سبعة ايام فرض
واجب سنون ومنذور ونفل ومكروه كراهة تنزيه ومكروه كراهة تحريم والاول صوم رمضان وثقاؤه
والكفارة للظهار والعتل واليمين وحراء الصيد وفدية الاذى في الاحرام لثبوت هذه القاطع سندا وثقا
والاجماع عليها والواجب المنذور والمسنون صوم عاشوراء مع التاسع والمنذور صوم ثلثة من كل شهر وجبت
كونها الايام البيض والنفل خلا عن الاربعة المذكورة ولم يثبت كراهة والمكروه تنزيها صوم عاشوراء
منفردا ونحوه والمكروه تحريما صوم ايام التشريق والعيد من منه ما يتعلق بزمان بعينه الصوم الثواب
الثالث للفرض ينقسم الى عمن ودين والعمر حال وقت معين كقضاء رمضان او تعيين العبد كالكفارة
المعينة والدين ما ليس بوقت معين كقضاء رمضان وصوم الكفارة والمص عبث عن الاول معهوده وعن الثاني

في تعريفه

في تعريفه

في تعريفه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1830
Yeni Kayıt No : 1494/2
Tasnif No : 297.4

في تعريفه

في تعريفه

في تعريفه

في تعريفه

في تعريفه

بخاصة تعبنا وافادة لمعنى زائد كصوم رمضان قد اطلقوا على ان العلم في ثلثة اشهر هو مجموع المضام
والمضام اليه شهر رمضان شهر ربيع الاول شهر ربيع الآخر فمخلف شهر ههنا من سبيل حذف بعض الكلمات
الا انه يجوز لانهم اجمعوا على ان العلم بمجرى المضام اليه حيث اجمعوا الجنتين وذكر الغافل الغفلة
في نسخ الكشاف فيجوز بنية من الليل النفرع الثاني ما بينه وبين الزوال سباني انه خلاف الاصل بل خلاف
الصحيح لقوله تركت عليكم الصيام لما اتجه عليه ان يقال انه عام خص منه البعض الذي لم يجز عليه فلم التكليف
من البصر والمجنون فيكون دليلا ظاهريا فاطر اعن افادة الفريضة القطعية تداركه بقوله وعلى فرضية
انعدام الاجماع له ولو لا ذلك لكان حقا منقول وللاجماع ويغده دلما آخر فتدبر ولهذا كيف جاحده
سكون الكاف من اكفره اذا دعاه كافر اقال الكف بكتاب اهل البيت وكان شعبيا وطائفة فالكوفة
حكم وطائفة قالوا امسى ونذرت وبشديد من كفرة وذكر العلامة المحمدي في الكاسس وعلى قول
بشايخ طلبة اصل من عطاء وكان حاربا على الكوفة فابالي وبالكف بكفرون رجالا كفروا رجلا بغير
الحوايج اذا كفروا على ما رضى الله عنه والمنذور واجب المطلق المنذور ولم يثبت بالمعينة وان كان سباني
الكلام فيه لعدم اختصاص حكم المنذور به فالمراد من الثاني في قوله وسبب الثاني النذر المنذور مطلقا
معينا كان او غير معين لقوله ثم وليوفوا نذورهم اعلم ان النص المذكور عام خص منه البعض وهو النذر
بالمعينة وما ليس بقصود في العبادة كالوضوء لكل صلوة وما ليس من جنسه واجب كعبادة الرضى ولم ينفذ
الاجماع على وجوب ما بقي بعد التخصيص بذلك فاراد صوم رمضان ومن وهم ان العمل دل على وجوب الصوم
على المجانين والصبان واصحاب الاعذار فلا تخصيص في نفل الصوم فكان تعلقا مثبتا لفريضة مع قطع النظر
عن الاجماع الدال عليها وبه فاراد نص النذر فقد وهم اذا دلالة معقلا على عدم وجوب الصوم على
الافراغا ذلك بالسمع وممن جعله اصحاب الاعذار والحق ان التخصيص المذكور ثابت بالاجماع والابتداء
من سند وهو المخصص للحقيقة فالاجماع كما خفف عنه ومتيقنه وعندهم العلم بالشرع كحل على المقارنة على
مانور في موضعه فلا وجه لما قيل من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفته كونه
مقارنا واما الجواب عنه بان سبب الوجوب في صوم رمضان وهو شهر رمضان الشارع وفي المنذور
هو النذر من العبد فكان الثابت بالاول فرضا دون الثاني فربما بين انجاب الرب واجاب عمن
فخرج عن سنن الصوم لانه على تقدير صحة لا يجدي نفعا في دفع ما ذكره لان الكلام في الفرق بين النضتين
المذكورين من حيث قد اجماعا على افادة الفريضة دون الآخر لاني الفرق بين حكمهما وانما قلنا
على تقدير صحة الاول مستند من كلام القدماء هو خلاف ما في كتبهم فان مدار الفرق بين الفرض والواجب المذكور
فيها على ان دليل الاول قطعي دون الثاني ولاجرة لسبب الوجوب الفرض سبب الاول يعني سبب
صوم رمضان الشهر لما توجه عليه ان يقال لو كان سبب جميع الشهر لوقع الصوم الواجب شوال اذا

قبل تمام السبب اركه بكونه وكل يوم سبب وجوب صومته يعني ان صوم رمضان ليس عبادة واحدة بل عبادة
 متعددة ولها اسباب متعددة كحجتها قالوا اذ بلغ الصبي في اشياء الشهر بانه ما يبيع لاما مضى لان الصيام
 متفرق في الايام تفرق الصلوات في اليوم والليل بل اشتد فان بين كل يومين ليلة لا يصلح لاداء الصوم
 اهلا ومنه يصلح لاداء الصلوة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا على حدة كوقت كل صلوة ثم ان السبب
 الاول من كل يوم لا كونه والايام ان يجب صوم كل يوم بعد تمام ذلك اليوم والليل المطلق والا لوجب صوم
 يوم بلغ فيه الصبي ولا وجه لان يكون الشهر سببا باعتبار جزئه الاول او باعتبار جزئه المطلق اذ يلزم على
 الاول ان لا يجب صوم ما يبيع على من بلغ في اشياء الشهر بلزم على الثاني ان يجب صوم الكل في الصورة المذكورة والنية
 بشرط ان لا يشترط جنس الصوم لا اختصار صلح بوجوه في زيادة من لادلاله على ان لا يشترط اخر كالطهارة عن
 الحيض والنفساء والمراد بشرط صحة اداؤه اعلم ان شرطه على ثلثة انواع شرط وجوبه كالاسلام والعقل والبلوغ
 وشرط وجوبه ان لا يملكه والاقامة وشرط صحة اداؤه وقد مر بيان اشياء وسببها في سببها في اشياء الصوم
 بالنية يعني بقوله الصوم ركن واحد منه والنية لتعيينه فان قوله والنية لتعيينه من غير ان يحدد في مطلق
 الصوم لا ينفك ولا لانه يوم صوم الى لان دلالة على الحاجة الى النية غير ظاهرة على انه في صوم رمضان
 والكلام في اشياء مطلق الصوم بها على ما بينت عليه ونفسه عطف على نية اى سفسر ما هو الشرط
 منه وهو ان يكون الامساك للدين وهذا ايضا بالقول المذكور لكون البيان والتفسير كلهما في موضع واحد
 لم يحد في الاستقبال في المعطوف فانهم لا يصيام لمن لم ينو الصيام من قبل منى الاحتياج به على ان يكون
 نعتن الصلوة بالغفل كما هو الاجل وقد شهد ما في رواية الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها من قوله عم
 لمن لم يبيت كان قوله لم يصوم ولما قوله عم بعد ما سمعنا من ابي واما قوله لم اتموا الصيام فحجته علينا
 اظهر من حجته لنا حيث قال لم اتموا ولم يفعل ثم صوموا كما ان حجته قوله عم لا يصيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل لنا ظاهر من حجته علينا حيث قال من الليل لم يقبل الليل وذلك ان من لا يبيت في الغاية ونفقة بالصيام
 اولى لفظا ومعنى اما الاول فظاهر بقرينة واما الثاني فلان الامتناد في نفس الصيام حقيقي وفي نية حكمي
 فالوجه ان يتمك المخالف باوردي رواية الدارقطني ومن لم ياكل فليصم ولا مساع فليد على الصوم اللغو لانه
 لو كان كذلك لكان الاكل وغيره سواء فتكون الفرق بينهما مقلتين مختلفتين في المقتضى لا بيان على نية التفضل
 والكمال كما في قوله لا صلوة لاجل في المسجد او في بيتا لم يبيت ولا في صوم من الليل قد بينت فيما سبق على ان
 هذا الاحتمال باوردي رواية اخرى من عبارة لم يبيت ولانه صوم يوم ما فرغ عن تقرير احتياج اصحابنا بالنص
 في مقابلة احتياج المخالف بالنص ترجح ما تمسك به المخالفان في قابل المناول دون
 والاصل عند تفارض النصين حمل احدهما على الآخر بناول ما يقبل التناول بشرع في تفرقة احتياجهم بالقبول في
 مقابلة احتياجهم بالقبول على وجه ينضمم التنبه على وجه رجحان قياسهم على قياسه وذلك لان ما قالوا من

ان السبب في وجوب الصوم
 هو بلوغ الصبي في اشياء
 الشهر بانه ما يبيع لاما
 مضى لان الصيام متفرق
 في الايام تفرق الصلوات
 في اليوم والليل بل اشتد
 فان بين كل يومين ليلة
 لا يصلح لاداء الصوم اهلا
 ومنه يصلح لاداء الصلوة
 قضاء ونفلا فيجعل كل
 يوم سببا على حدة كوقت
 كل صلوة ثم ان السبب الاول
 من كل يوم لا كونه والايام
 ان يجب صوم كل يوم بعد
 تمام ذلك اليوم والليل
 المطلق والا لوجب صوم
 يوم بلغ فيه الصبي ولا
 وجه لان يكون الشهر
 سببا باعتبار جزئه الاول
 او باعتبار جزئه المطلق
 اذ يلزم على الاول ان لا
 يجب صوم ما يبيع على من
 بلغ في اشياء الشهر بلزم
 على الثاني ان يجب صوم
 الكل في الصورة المذكورة

الادارة

ان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات وانما شرطت النية لتعيين ذلك الامساك للمؤمن مما لا يمتنع
 بحجته والعادة فلما وجدت في اكثر النواحي صارت كانهما وجدت في جميع ارجاء جانب الوجود بالكلية
 كما في النفل فان كل واحد منهما عبادة امساك مفتقرة الى النية فلما جاز في النفل والاجماع لما قلنا من الرجحان
 بالكلية جاز هنا بالنسبة للصحيح رجوع الى ما في الذات وما قاله المخالف من فساد الصوم بغير النية
 في اول النواحي لانه صوم فرض يرجع الى المال لان الفرضية حال معتبر من على ذات الصوم والتمسك بالذات
 اولى من الرجوع الى المال ومنه قوله صوم يوم صوم ذلك اليوم نص عليه بعض حنابلة في الظن شأنه حيث قال في تقريره
 الوجه المذكور ولانه صوم ذلك اليوم فيوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل لا على صوم آخر وفي قوله بخلاف
 العنقاء لان الامساك له وهو من تمام الوجه المذكور ولانه ان السعي على ما قلناه لا على ما وقع في
 بعض النسخ واعتمد عليه الشراح من قوله ولانه يوم صوم اذ لا يشبه لوجه الخلاف المذكور على هذه النسخة كما لا يخفى
 عما من تأمل واجاد فتن حل والدلهما الى الرشد فيوقوف الامساك اى يتوقف مطلق الامساك على ان
 يتقلب بالنية بعده وذلك لا بد من فضاء الوقت الذي تقوت لا الى خلاف لان فضيلة صوم رمضان لا يترك
 الا بالاداء فيه قال عم من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله واذا توقف الامساك واقرنت النية
 بالكلية ترجح جانب الوجود فيجعل كافتان النية بالجميع كما في النفل والمراد صوم يوم كامل نافلة فان الحكم
 فيه كما ذكرنا بالاجماع فلما اتجه لما قلنا عنده اى عند المحققين بصير صايبا في النفل من حين نوى ولا وجه لما قيل
 في دفعه ان هذا الامساك من اول النواحي بشرط بصير صايبا في هذا اليوم فلو لا صيرورته صايبا من اول اليوم
 لما شرط الامساك اولا لان اشتراط الامساك في غير اوقات الصوم بصير صايبا في وقت آخر انظر الى
 لانه الزام للمخصص وهو لا يقول به والكلام على ما هو مسلم عندنا على ما افصح عنه المفردة المذكورة العائكة فلما
 جازها النفل بالاجماع اى لانها اركان بغض ان لكل منهما اركان متعددة كالركوع والسجود والوقوف والطمأنة
 فبشرط وانها بالعقد على ادائها اى لا يحد بعض الاركان عن النية لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل
 تقريره ان الامساك في اول النواحي يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل لا على العنقاء لانه محتمل الوقت فان
 خارج وضع الشرع للنفل والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتملات واذا توقف النفل لا يصح
 للقسا حتى لا يصير بعض الصوم نفلا وبعضه واجبا فشرطت النية من اول اليوم ليعتد الامساك من اوله من العارض
 الذي يجمله الوقت ومن قال يتقبل الوقت من الموجب الى المحتمل لم يصح كما لا يخفى وهو الاصح لا يذهب عليك من
 التعليل لاني ذكر ان يقال هو الصحيح ولا فرق بين المسافر والمقيم يعني فيما سئل من شرط الصيام بالنية وجوازها
 قبل نصف النواحي وخلاف في زعم المسافر والمقيم فان قال بعدم اشتراطه بجاني حق المقيم وعدم جوازها
 الا لمن الليل في حق المسافر والمراد من الليل ما تمسك به في الموضوعين ومن قصر بيان خلافه على الثاني فقد
 قصر سادى لمطلق النية لوقال نية المطلق لكان اولى اذ لا بد من تعيين جنس الصوم من بين العبادات

يعني

في الشرع
رواؤه

الادارة

وبنية واجب آخر اجمل موضع التفصيل واحمل مقام الاحتكام بالبيان وذلك ان صوم رمضان كان
 بكل واحد ما ذكره واما النذر المعين فيتاوى باحدى الاولين دون الثالث قال الامام غفر الله له
 في اصوله فاما اذا نوى واجبا آخر كان عن ذلك الواجب لا المشروع في الوقت قبل نذره كان صلي لا دا
 واجبا آخر له اذا صرفه اليه بعزمه وتلك الصلاحية لا ينعدم بنذر لان تصرفه في محل حقه في محل حقه
 في جعله كان مشروعاً له فلو واجبا بنذره فاما نفي الصلاحية ليس من حقه في شيء فلا يعبره تصرفه فاذا
 بقيت الصلاحية تاوى الواجب الآخر به عند عزمه بخلاف شهر رمضان فقد انتفى فيه صلاحية الامساك
 لاداء صوم آخر سوى الفرض ويلغو بنية واجبا آخر كما يلغو بنية الفطر وكان المصنبة على الاحتكام
 المذكور تفرير ليل الفرض حيث قال ولنا ان الفرض متعين فيه يعني بقوله تع ثم اتوا الصيام الى
 الليل واما الاستدلال بقوله عز وانا نرى الاشهر الحرم شعبان فلا صوم الا رمضان فلما وجه للمصنبة على
 اصل اني حرم ليلاني انه يقول سادى واجب آخر في حق المفذور فصاحب بصل النية اي كل ما هو متعين في
 زمان يصاب باصل النية كما المتوحد في الدار يصاب باصم جنبه وما هو الواجب في منزله المتوحد فلا يتجه ان
 يقال المتوحد في المكان انما ينال باصم جنبه اذ كان موجوداً وفما نحن فينا يوجب تجصيله فكيف ينال باصم
 جنبه واما ما قيل ان كونه معدوماً لم يمنع ان ينال باصم نومه بان نوى الصوم مشروع في الوقت لا يمنع
 ان ينال باصم جنبه دفعا للتحكم فلا يصح دفعا لما ذكره من مووجه اخر غير ما ذكره المصنف قدس سره علم ان قوله ان
 الفرض متعين فيه فيصاف باصل النية كالمستوحد في الدار يصاب باصم جنبه لتبيل للمسئلة الاولى ومضى ان الضرر
 الاول من الصوم بتاوى بطلان النية وهو بالضميمة القائمة واذا نوى النفل او واجبا آخر الى تبيل للمسلمين
 الباقين ونفرضه ظاهر ومن قرره في صورة السؤال وللبواب فقد عدل عن سخن الصواب كما لا يخفى
 على ذوي الالباب وقد لغت الجهة لان الوقت لا يقبلها بخلاف ما لو قال ما بكر والموجود في الدار
 زيد لان الدار يحتمل ان يجعل فيه بكر فيبقى الكمال اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف او المكنى لازماً بطلان
 اذا صام المريض والمسافر بنية واجبة حرمته التسوية بين المريض والمسافر على ما نقله ان طغى عن
 المحاروني وهو رواية الحسن عن ابي جعفر والمذكور في الاصولين الفروع بينهما ووجهه ان اباحة الفطر
 له عند العجز عن داء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح بخلاف المسافر فان الرخصة في حقه متعلقة
 بعجزه بطن فام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الابضاح ان هذا الفرق ليس صحيح والصحيح انما
 وهو اختيار الكرخي وبه اخذ المصنف اكثر من شايخ كاري لان رخصة متعلقة بكوف ازدياد المرض لا بحقيقة
 العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجزه وقد تدرى الفرق على حد ما كان ظن ان على الرواية
 الاخرى لا حاجة الى تفرير الوجه وليس الا كما ظنه لان الوجه المذكور لا يمتنع في عدم التحتم فيه ووجهها
 انه لما كان له صرف هذا اليوم الى حاجته الدينية بالطريق الاولى هذا في المسافر واما في المريض فقال الامام

هذا هو الوجه في صحة ما ذكره

هذا هو الوجه في صحة ما ذكره

هذا هو الوجه في صحة ما ذكره

كان له الى حاجته الدينية

نحو

وبان

الناطقي فحاشا للتوبة بينه وبين المسافر على رواية نواز الى يوسف يوجب ان يكون في المريض ايضاً جائزاً
 عن الطلوع ما ثبت في الدعة لما عرفت فيما تقدم انه دين وحكم الدين الثبوت في الدعة فالقائ في قوله فلا يجوز
 تفرعته وقوله لانه غير متعين بيان لوجه التفرع يعني ههنا موضع نظر وهو ان مفهوم قوله فلا يجوز الا بنية
 من الليل ان يكون البنية حتماً وليس كذلك فانه لو نوى مع طلوع الفجر جاز لان الواجب قران النية بالصوم
 لا بتفصيلها صح به في الحائض وفي الذخيرة ان القياس يقتضي ان يكون النية مقارئة للشروع في الصوم كما في العادة
 الا ان استقلنا اعتبار القياس وجوزنا الصوم بنية متقدمة على الشروع وعزوة دفعا للرجح وعلى وفوق
 هذا ورد قوله فلا بد من التعيين من الابداء فبين موجب تبيل والمعلل تدافع فتأمل بنية قبل الزوال
 كانه نسبي مقدم من القتل في عبارة المحقق وهي ما بينه وبين الزوال اذ كان حقه ان يقول بنية قبل نصف
 النهار في نية تنظيم قوله فيما سياتي في معتبر قران النية بآثره على ذلك من رام اصلاحه فقال اي قبل
 نصف النهار لم يدر اناج يرتفع الفرق بين المنقول عن المحقق والمنقول عن الجامع الصغير والمصنف لا يرضيه
 كما لا يخفى وقال ان في يجوز هذا في احد قوليه وجهه اطلاق ما روينا في رد قولنا كذلك لافصل فيه
 بين ما قيل نصف النهار وبعده ونحن نعلم على ما قبله بدليل ذكره بقوله لانه عبادة لله وينبغي للشافعي
 ذلك عليهم على سبيل الكفاية حتى لو ثبت الرواية بنظر العبد بعض سقط عن البيع والا ثمنا عن آخر صوم الصوم
 واجبة روية الحلال ولا يتوصل اليه الا بالنظر في وجوبه وبهذا التفصيل تبين ان عبادة ينبغي ان لا
 ههنا لان الظاهر منها عدم الوجوب فان رواه لزم او الحلال قبل الزوال او يكون هو لليلة المستقبل
 عند ابي جعفر ومحمد وقال ابو يوسف اذ كان قبل الزوال او بعده الى وقت العصر هو لليلة اما اذا كان بعد
 العصر فهو للمستقبل كذا في الخفة والمختار قوله ما ذكره المصنف التبيين وبهذا التفصيل تبين فائدة الاتهام
 في اليوم التاسع وظهور وجه الاجمال في قوله فان راوه وان علم عليهم اي ستر ونهيم بحجاب او نحوه من ذلك
 غممت السخا اذا غطيت به هو مفهوم فاكلوا العنق عبارة الحدوث في الصحابين فاكلوا عتق شعبان ثلثين
 يوماً ولان الكمال بخاء الشهر الكمال في كل شيء موجوداً وانه الى ان يوجد ما يزيله وشعبان موجود فيبقى الى
 ان يخفى ما يزيله من روية او كمال عتق قال الرازي في شرح المحقق ومن قال رجع الى المخبين فقد حالف
 الشرح قال رسول الله من انى كاهنا او نجماً فصدقه بما قال فهو كما في ما نزل على محمد ولا يصومون يوم
 اليوم الثلثون لايسمى يوم الشك لا اذا غم الحلال واما اذا كانت السماء صافية ولم يكن في منظر الحلال ما يمنع
 الروية من جبل وغيره فلا يسمى يوم الشك لعدم الشك كذا قيل وفيه نظر نقف على وجهه باذن الله تعالى ومن
 قال ويوم الشك هو اليوم الذي يتم به الثلثون المستعمل لم يجعل الحلال ليلة لاستنار السماء بالغمام لم
 يصح لاقتصار على الاستنار بالغمام وكذا من قال بان غم حلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان
 فوقع في اليوم الثلثين انه من شعبان او رمضان حيث حصل اليوم التاسع باذكاره ولا احتصاص له به بل غم

في

ان الكلام في ان وقت خلافه صوم ومنه

عندنا سلة احكام المطالع

عامة البيان

كافي

وليلة التلثين لقوله عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه حدث مجهول وقيل لا اصل له وهذا المسئلة على وجه
صحي على ما ذكره شيخ الاسلام بسبوطه وسبعة المصنفين جعلها تحت ذلك ان التردد في وصف البنية يجعل التردد
بين الوقفي والاجتهاد وبين الظن والمص لم يفرق بينهما يجعل كل قسما على حدة كما فعله شيخ الاسلام
وكذلك ذكر التطوع مطلقا فبتنا ولقسمه ورد على الثاني حيث فرق بينهما مرجع التمام السبعة الى خمسة
ومن وجه ان المص ترك بعض تلك الاف حيث قال وهذا المسئلة على وجه ذكر المصنوع المحتمل فقد
وهم ومذكوره ما روينا وذلك ان قوله لا يصام صبغة نفى بمعنى النهي وقد نفى في الاصول ان النهي عن الفعل
الحسية تقرر المشروعية ويورث الكراهة وان ظهر انه من شعبان انما يظهر من شعبان بعد تمام رمضان فالمراد
من الافطار في قوله وان افطر لم يقضه الافطار قبل ظهور ما ذكره لا الافطار بعد ظهوره كما توهم لانه في
المظنون حيث شئ فيه على احتمال ان عليه صوما وان ليس عليه ولا قضاء للمظنون لشروحه مسقطا لا
ملزمة والقضاء منوط بالالتزام او الالتزام وكذا الافضاء لما في معناه وانما قال في معنى المظنون لانه
ليس بمظنون بل شكوك ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ومن قال لانه في معنى المظنون
حيث ظن ان عليه صوما لم يصيب فوكه حيث ظن كما لا يخفى قال في البدائع واختلف اصحابنا في الصوم المظنون
اذا افتره بان شرع في صوم على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه فافطر متعمدا قال اصحابنا الثلثة لا
قضاء عليه لكن لا فصل ان يضي فيه وقال زفر عليه القضاء الا ان هذا دون الاول اذ ليس فيه شبهة باهل
الكتاب بخبره لوجود اصل البنية هذا في الصحيح المقيم بالاتفاق وفي المريض المسافر على صلحا لا على كماله
لما مر ان المريض والمسافر اذا صام في رمضان واجبه بغير عذر فمن قال ان كلامه هنا ظاهر لم
يصيب في معنى فليكون ناقضا فلا ينادى به ما في الذمة من الواجب الكامل وهو الاصح لا يقال فعلى هذا
يكون قوله فيما تقدم وهو مذكوره على خلاف الاصح ان المص تداركه بقوله والكراهة كصورة النهي لان المنهى
عنه الظاهر انه اراد بالنهي ما في قوله عم لا تصوموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين يريد شك
اليه قوله هو التقدم ويرد عليه ان هنا نصا اخر وهو ما في قوله عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان
الاتطوعا وهو مجموع شغل الواجب من قال في الصورة المذكورة انه لا يجوز انما شك به لا بحدث الصوم
والكراهة هنا الصورة النهي اراد النهي عن التقدم على رمضان بصوم يومين ان المنهى حقيقة التقدم عليه
بصوم رمضان على ما مر اليه الاشارة وبما في بعد هذا بيان الا ان في صورة النهي تارة ولا ما نحن فيه فاورث
كراهة ضعيفة لا يورث نقصانا في العبادة ومن قال لان النهي ورد في التقدم بصوم رمضان الا انه لما كان
مثل صوم رمضان في الفرضية اشتبا منه نوع كراهة فقد ساء في قوله في الفرضية ساءوا ظاهرا ومن قال
الا اننا اشتبا الكراهة لتناول مجموع نفى حدث اخر وهو قوله لا يصام اليوم الذي يشك فيه فقد اخطا ولم
لم يدركه ان يكون تناول النهي لما نحن فيه ثابتا حقيقة لا صورة لما روينا اراد قوله عم لا يصام اليوم الذي

سلام

يا سر

سورة

سورة

سورة

سورة

سورة

سورة

سورة

يشك فيه انه من رمضان الاتطوعا والتعليل الاكسما المذكور فيه وهو باطلا في حجة على الثاني في قوله
انه يكره اذ كان ابتداء ومالا ادرى وجه قول الزيلعي ههنا وما رواه صاحب الهداية من قوله من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وقوله لا يصام اليوم الذي يشك فيه الاتطوعا لا اصل له ويرى الاول
موقوفا على عمار بن عمار رضي الله عنه وهو في مثل كالموقع لان الخبر الاول غير مذكور في الهداية من قوله
من صام الح فزني ما فيها مربة ومن المتصدين شرح هذا الكتاب من زعم كما زعم حدث عند الحديث المذكور
رابع الاحاديث التي ذكرها المص على سبيل الابتداء بان لا يكون موافقا لصوم كان يصومه في ذلك اليوم
ولما كان استدلال الثاني في ذلك بقوله عم لا تصوموا على رمضان بصوم يومين حديث تدارك الجواب عنه
بقوله والمراد بالح والمراو بقوله لا تصوموا قبل لان التقدم على الشيء بالشيء انما يكون حينئذ فيكون
التقدم على رمضان بصوم رمضان ويرد عليه ان انواع الصيام كلها خير من واحد ثم ان العبارة الصحيحة لان
التقدم على الشيء انما يكون حينئذ في كل شي والمراد من التقدم على التناول المذكور القصد والنية اذ لا يمكن الحكم
غير ذلك فان قلت لم حصص لهم ويومين بالذكور الحكم كذلك في الاكثر ايضا قلت ما ذكر قبل فقلت
كانت مظنة العفو كما في كثير من الاحكام فكان احق بالتوضيح الحكم فمما فوقه بطريق الدلالة اقتداء
بقلي وعائشة رضي الله عنهما رداعلي المص ان عتبارا من مذهبه خلاف ذلك فانما كانا يصومانه ويقولان
لان تصوم يوما من شعبان احب اليهما من ان تظن يوما من رمضان ولما بلغ قول عائشة رضي الله عنهما من قال لان
افطر يوما من رمضان وافضى احب الي من ان يتوهم زيادة في رمضان فقالت اما سمع قوله خذوا الفتيان
ويكلمن من ههنا الجيد فقال هذا من الثلث لانه الثلثين وبما قرنا ان دفع ما قبل لانها كانا يصومانه بنية رمضان
لانه بود به قبل او انه يعني ان النهي في الحديث المذكور يعول بعبارة وهو اداء الصوم قبل او انه ولا يوجد ذلك في النسخ
لما ذكره واما ما قبل والدليل على ذلك ان ما قبل الشروع في التطوع للصوم الشهر فلما بقى التقدم بالتطوع
فليس شئ لانه ان اراد التقدم بالتطوع على رمضان فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ما ذكره مما قدمه وان اراد التقدم
به على وقته فالتقريب غير حاصل وذلك ظاهر الى وقت الزوال حقه ان يقول لي ان يذهب وقت البنية
لما عرفت فيما تقدم انه يذهب قبل الزوال في الصحيح او يقول الى الضحوة فكانه دخل صوما عن نزججه ما في
المختصر على ما في الجامع الصغير نقبا للتمتة اي تمته العيصان المذكور في الحديث المنقول من عمار بن ياسر رضي
فان الاثر في هذا الباب حكم الخبر اذ لا دخل للزاي فيه ويجوز ان ما ذكره لكل من الامر من التلوم والافطار
واما الثاني فقد بينت آنفا واما الاول فلان في عدم التكف تمته عدم البتة بالافاض ومنهم من قال اي تمته
الردا فاض لان مذهبه ان يجان يصام يوم الشك عن رمضان ولا يخفى ما فيه من البعد لعدم العهد بهم وبمذهبهم على
ان حقه ان يقول اي تمته الرضا ان يصح المراد من التفتيح المراد من التفتيح في البنية التردد فيها واصل التفتيح
يقال يصح في الام اذا قصره بين من مكره وبين صوم رمضان في يوم الشك وصوم واجبه اخر فيه وقدم ما تقدم

سورة

سورة

سورة

سورة

سورة

سورة

الحبر من كل جانب هكذا روى عن ابي يوسف وروى انه يقبل شهادة اهل محلة ولا يذهب عليك ان قوله
واختلفوا في تقدير ذلك في تقدير من يقع العلم بشهادتهم صرح في ان مرادهم من العلم ليس العلم اليقيني بل
بالحسنة المسترسل العلم الظني الموجب للاحكام بالرواية في مثل هذه الحالة لقائل ان يقول سئل ان التفرّد
بالرواية في مثل تلك الحالة يوم الغلة لكن لا يترتب عليه وجوب التوقف فيه الى ان يبلغ الى الحد المذكور
فما تترتب عليه ان يكون اختصاص جماعة بالرواية في مثل تلك الحالة موقفاً عما يمكن ان يقال اراد بالتفرّد المذكور
تفرّد جماعة لا تفرّد واحد منهم قيل لا يكون ذلك الذخيرة واما اذا كانت السماحة صحيحة لا تقبل شهادة الواحد
ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن بن علي بن احمد انه يقبل شهادة رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف
انه قال يعتبر في ذلك جمع عظيم وروى عنه انه قد رآه بعد القامة وعن خلف بن ابوب انه قال عساه يبلغ
قيل وعنه اني حفظت كبره بعينه الوفاة وعن محمد بن عيسى قال ينقض مقدار القلعة والكثرة الى رأي الامام انتهى قال الله
في التبيين وهو الصحيح لان ذلك يختلف باختلاف الادقات والامكان فكان الحكم فيه رأي الامام وهذا
التفصيل يبين ان الخلاف مهيأ في موضعين احدهما اشتراط الجمع الكثير في وثايقها كالكثرة المعبرة على كل
القائلين باشتراطها والمذكور في الكتاب في موطن خلاف في الموضوع الثاني ولا فرق بين هل مصر من وروى خارج
قال في الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على ملال رمضان اذا كانت السماحة صحيحة اذا كان هذا الواحد من مصر
واما اذا كان من خارج المصر او من اعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي انه يقبل شهادته وهكذا ذكره كذا الحسن بن
وذكر القدر في انه لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه يقبل في الاقضية صحح رواية الطحاوي
واعتمد عليها في قوله الموانع فان صواب الصحاح اصفي فيجوز ان يراه دون اهل مصر والاشارة في كتاب
الاحسان يعني كتاب الاسنى من الكمال ولفظ فان كان الذي شهد بذلك المصر ولا علة في السماء لم يقبل
شهادته فان فيه دلالة بطريق المعنوم وهي مقبولة في الروايات على انه اذا ورد من خارج المصر يقبل كما اذا كان
بالسماة عليه واراد بالاشارة ما يقابل العبارة للاثارة المصطلحة في الاصول فينبغي ان لا يكون بطريق المعنوم
وكذلك اذا كان في مكان مرتفع في اختلاف الطلوع والغروب باختلاف المواضع في الارتفاع والانخفاض
قال في غرارة الاكمل اهل الاسكندرية يظنون ان اذا غربت الشمس لا يظن من على منارتها فانه يراه بعد حتى
يقرب له انتهى هذا رواية الطحاوي واما في ظاهر الرواية فلا بد من اختلاف المطالع حتى لو صام اهل
بلدة ثلثين يوماً للروية واهل بلدة اخرى تسعاً وعشرين يوماً فعلمهم قضاء يوم صحيح بهذا الى الثانية قال
شمس الامم الخلو في الصحيح من مذهب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين اهل البلدة الاخرى فيهم
حكم هذه البلدة ذكره في الذخيرة ومن هنا تبين ان الشك في يوم التلبين من شعبان سبباً آخر غير ما هو المشهور المذكور
فيما سبق وهو احتمال تحقق الروية في بلدة اخرى وينقض الخبر بما يبل اهل هذه البلدة بعد زمان وهذا
هو المدعى ومن وجه النظر في الصوم الاحتياط في الاجاب في كون باقضاء ما في الكلام والانه موصى به

المرء

وما تقدم ولا فائدة في اعادته الاستحادة رجلين عدلين حريين غير محدودين في القذف كما في سائر الاحكام
صح بذلك في شرح الطحاوي واثار الله المصنوعة فاشبهه سائر حقوقه وفي الذخيرة نقلاً عن المتقي انه يقبل
في ذلك شهادة الواحد وهو الصحيح لما ذكره على رواية النوار المذكورة بعد هذا الاحتراز عنها كما نوه
لانه يتعلق به نفع العباد وتعليل القول الصحيح وقد فصل بينه وبين المعلن بالاجنبى ولو ذكر الرواية الثانية
ثم قال والاصح ظاهر الرواية لانه يتعلق به نفع العباد الى مكان الكلام سالما عن الخلل المذكور وهو توسع
بالحجج الاضاحي فنه نفع اخر وهو الاحلال من الحجج المحقق المقام بقدر الكلام المذكور باداة التمثيل لاداء المحضر
كما ذكرنا الرواية بكاف التشبه ومقتضى الدلالة لما ذكرنا بلام التعليل اي لعله ذكرنا فاما تقدم اراد ما ذكره
بقوله لان التفرّد بالروية في مثل هذه الحالة لا يخلو في الفجر الثاني في اختلاف المشايخ في ان العبرة بالاول
طلوعه ام لا سطرته وانتشاره وقال شمس الامم الخلو في الاول احوط والثاني اوسع والمصنف
بالاحوط وعنه ان التشبه بالحيط للثبوت على ان العبرة بالاول طلوعه وتفسير ذلك ان الفجر فجران صادق
وهو الثاني وكاذب وهو الاول قد مر في باب موافقة الصلوة لقوله ثم كلوا واشربوا روى البخاري
باسناده الحسن بن سهل بن سعد بن ابي انزل في فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض والخيط الاسود
ولا يزال بالكل حتى يتبين له رؤيتهما فانزل الله بعد من الفجر فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض والخيط الاسود
بن خاتم رحمه قال نعم انما ذلك سواد الليل وبياض النهار ومن قال ان الخيط الابيض والاكابر ومن الفجر الضام
وهو المعترض في الاقوى كالحيط الممدود والخيط الاسود ما يمد معه من خيل الليل وهو العجز المستطيل والحق
وذهب السرخاني فقد خبط في قوله وهو العجز المستطيل خبطاً فاحشاً لان ذلك الفجر ايضا بياض بيده وكذب
السرخاني ثم يعقبه الظلام فلذلك سمي كاذباً وما شبه بالخيط الاسود من عجز الليل انما هو من ذلك الظلام
رجل اصبح في شهر رمضان جنباً فقصه تام الاعلى قول بعض اصحاب الحديث يعتمدون فيه حديث ابي
هريرة رحمه من اصبح جنباً فلا يصح له المسجد وبالكعبة قاله ولنا قوله مع قالان باشر ومن الى قوله حتى
يتبين واذا كانت المباشرة في آخر جزء من اجزاء الليل مباحاً فالاعتلال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة
فدام الله في تمام الصوم كذا قال الامام شمس الامم الخلو في الحسنى المبسوط وعنه في نظر لان معنى الاستدلال
المذكور على تحقق النفاة بين اباحة المباشرة في اخر جزء من اجزاء الليل وجوب الاعتلال في بعض اجزاء
ولا صحة لذلك البني كيف وقد تحقق الجمع بين تلك الاباحة وجوب الصلوة في بعض اجزائه ولا صحة لها
الاغتلال ولو كان وجوب الاغتلال في بعض اجزائه منافياً لتلك الاباحة لكان وجوب الصلوة فيه
ايضاً منافياً لها وادام يكن هذا منافياً فلان لا يكون ذلك منافياً بطريق الاولى والصوم هو الاكل
اخر تحريمه عن الكثر التي لا توقف لها على معرفة حده وعقبه ببيع مسائل لها شدة حاجتها الى
من الاعتبارات اللطيفة التي تفرّد بها عن الاكل والشرب المطاع فذكرت فيما تقدم ما في هذا الفصل من

عنه
يعتد

سكنة

مدار واداء ما سبق

العقود فذكر في قوله رنا ايضا كلام سبق ذكره قيل ان النسخ الشرعي من مطلق الفجر الصادق الى موجب الشمس دليل
ان النسخ اباح المفطرات الثلث البيل للجلط الابيض وهو الصبح الصادق ثم اهر بالصوم الى الليل وفيه نظر
لادلالة فيما ذكر على المدعى ان الدلالة على ان الوقت الذي هو معيار الصوم مبدؤه مطلع فجر الصادق ومنه
مع الشك ان ذلك الوقت هو المسمى بالنسخ الشرعي فاذا ذكرت سكت عنه واعترض على الحد المذكور بان منقوض
طرد او عكس اما الاول فبان مجموع ما ذكره يخفى في الحائض النفس ولا صوم فيها واما الثاني فبان كل النسخ
فان صومه باق ولا امس فيه واجيب بان الامس المعهود المذكور في الحديث يخفى في الصورة الاولى لانها شرط
وهو الطهارة عن كل طهر النفس وان لم يمتد في الصورة الثانية في اعتبار الشرع وان كان منعوا حائضه ولم يمتد
ولايه هذا الاعتبار واما ما قيل في الجواب عن النقض طرد ان الحائض خرجت عن اهلية الاداء شرعا فلا يجدي شيئا
في دفعه كفي لا يرد منه تقريره في ذلك النقض لانه في حقيقة اللغة التي عبارة الحائض احتراما عن المجاز اللغوي
فانه ايضا من اللغة ضرورة انه موضوع بالوضع النوعي لورود الالف على كونه هذا قال النابغة جميل صياح
وخيل عرصة تحت العجاج واخرى بعكس الجمال الا انه زيد عليه البنية هذا الكلام صريح في ان المعبر عنه حائضه
الشرعية هو الامس اللغوي مقبلا بقيد من فلا عتبة للجواب عن النقض بطل النسخ بان يقال ان المراد من الامس
المذكور الامس الشرعي وهو موجود لان مبناه على ان يكون الامس الشرعي غير الامس اللغوي الفات في الصورة
المذكورة واحتج بالنسخ ليل الكلام في بيان الاحتياط المذكور بل في بيان وجهه دل على ذلك سببا فلا وجه لوجه
ما تلوته لانه لا يصلح للثاني وايضا لا يصلح النظام له مع التفسير الثاني لانه لا يصلح للاول فكل من الطهارة عن
اجبض سواء كانت الطهارة عن عدمه لاصلي او بانقطاعه من خضتها بالكم يصيب باب ومقول ما لك
الافطار عنده في الفرض واما في النفل فلا يطرأ عده ايضا في النسخ بولس العود في شرح محقق الكرخي فلا
يكون موقفا في النسخ من وجبه عدم الفرق بين النفل والفرض ووجه الاحتياط قوله لم لا يقال الحديث مع
الكتاب في قوله ثم امتوا الصيام فان الصيام امسك فذقات في الصورة فالآية تدل على بطلان فيها لان انتفاء
ركن الشرع انتفاء لا محالة والحديث يدل على بقاءه كما كان يجب تركه لالا في الكتاب ولانه على ان النسخ
مستقوع عنه لقوله ربنا لا نتخذنا ان سبنا فكان الحديث موافقا للكتاب فيجعل به محتمل قوله ثم امتوا الصيام
على حالة انتفاء الاقام عدا والالان الاقام فعل اختيار فيكون صفة المنقوت لانه كما كان المنقوت بعد النسيان
الحكم الملاحض في لا الذي هو وذلك ظاهر فلا موافقة بينه وبين الحديث المذكور وان المنقوت للاختيار لا لايام
ان يكون اختياريا دل على ذلك فوات الصلوة بالكلام كما سبيل لان الامس لم يفت في الصورة المذكورة
في اعتبار الشرع على ما عرفت فمما تقدم ثم على صوابك قال لم على امره امضاء وانه من على صوابك في الغيب
للاستواء في الركبة يعني ان كليهما ركن اعمى ولهذا اظهرت عبادة الاستواء على عبارة الاشتراك فان الاشتراك في الركبة
يتحقق وان كان احد ماركنا انما انه اراد بالشئ بالشئ بطريق الدلالة فلا يضره كون الحكم المذكور على ط

منه

منه

منه

منه

التناسي بخلاف الصلوة جواب عن قياس مخالف تقريره ان النسيان يغلب الصوم اذ ليس له حالة مذكرة انه
فيه بل حاله تدعو الى الاكل والشرب هيئة الصلوة تذكره ان فيها لما يغلب النسيان فيها فلا يلحق به فيبقى على
مقتضى التناسي ولو كان محط الفروق بينه وبين التناسي ان الاول ذكر بالصوم غير قاصد للافطار والثاني في التناسي
فانه نسيه بانكس لغيره ان النسيان قاصد الى الاكل والشرب ان لم يكن قاصدا الى الفطر والحال في نسيان قاصدا الى
لا الى الاكل والشرب ولا الى الفطر فاذا كان النسيان معذورا مع وجود النسيان في الجدة فالحال في نسيان قاصدا الى
لا الى الاكل والشرب ولا الى الفطر فاذا كان النسيان معذورا مع وجود النسيان في الجدة فالحال في نسيان قاصدا الى
المكره لان المراد منه من صلب الماء في حلقه كرها لا من شرب بيده كرها اذ لا خلاف فيه فان قلت ما ذكره من طريق
الدلالة والظاهر من عبارة يعبره هو القياس لا وجه له ما عرفت ان الحكم في النسيان على خلاف القياس فلا يصلح القياس
عليه قلت الدلالة عند الخصم قياس على العبارة المذكورة في موضعها على اصله ولنا ان الصبر الى الاكراه والخطا
على سبيل البذل وما ذكره بقوله ولان النسيان وجه آخر مشترك بين الا ان المصنف حيث اقتصر على ذكر الاكراه
ومن خلط بين الوجهين لم يصح كالمعتد والمرضى فان الاول ادا صلي قاعدا بعد الفطر يفتي لان عذره من قبل
من له الحق بخلاف الثاني فانه اذا صلي قاعدا بعد المرض لا يفتي لان عذره من قبل من له الحق في قضاء الصلوة اعدل
عن المفرد الى الجمع والاباحت له فان نام فاحتلم صدره بالقاء ولا وجه له اذ ليس المقام مقام التفرغ والشرب عاصف
وذلك ظاهر ثم ثلث لا يطرأ من عبارة الحديث في رواية البراز عن ابن عباس رضي الله عنهما في رواية الربيعي
ثلاث بدون التاء اما ان الحجة مقدمة على النفي في تلك الرواية واما على الوجه المذكور فلم يوجد في كتب الحديث
بالإشارة هي الملامة ومن فسرنا بمس الرجل المرأة لم يصح مني اي فانزل على ما قالوا لادلالة في هذه العبارة
على ان غير مختار عند المصنف بل الظاهر منها هو الاحتياط في حديث نسيان الجماعة النسخ والمسئلة مما اختلفت فيها
فان محمد بن النفعي ابا اللث قال لا يلف واما بكر الاسكاف واما القاسم قال لا يفرغ نعم قال المصنف الصام
اذا عالج ذكره حتى امنى بحب عليه القضا هو المختار لانه وجد الجميع مع الا ان فيه نظرا لان قوله وجد الجميع مع
ينافي ما ذكره ههنا من ان مع الجميع الانزال عن شدة بالمباشرة لعدم مباشرة في الصورة المذكورة ولو امكن
لم يطرأ حلقا في ملكك فيما اذا وجد طعم الكحل في حلقه ولا بين ابلي في الخالين وموروا به عن مالك في كونه حواجر
زاده في مبسوط وقيل جميع ما لك لانه ليس بين العبيد والرعاع منفذ لا يقال نعم لا منفذ بينهما وبين الرعاع
لكن بينهما وبين الخلق منفذ ولذلك يجد طعم الكحل والمعتد ههنا المنفذ الى الجوف لا الى الرعاع خاصة لانا نقول
المنفذ الى الخلق لا يكفي لانه الوصول الى العبيد وصولا الى الجوف ولا سكره لانه لا يكون الاستئذان من هذا
للصوم مع ان الماء يصل به الى الخلق والدمع ينسخ كالعرق جواب عن خل معذرة تقريره ونقير لجواب لا يخفى
عذري الاباب كذا قوله والداخل من ساهم لابنا في جواب عن معذرة تقريره ونقير لجواب لا يخفى
قالا في تقرير المعام فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما حرج الدمع اجاب بان الدمع ينسخ كالعرق يعني ان داخل

منه

منه

منه

من ذلك ما ورد داخل منها لا ينافي كما اذا اعتل باحدا البارد فوجد برودة الماء في كبده فقد خبط لا يقال ان ما ذكره
تعليل في مقابلته النص وهو قوله عم عليكم بالاعتدال ووج وقت الصوم وليتفق الصائم لانه منكر قال يحيى بن معين
فلا يصح الاحتجاج به ولانه معارض لاشد به عم الى صوم عاشورا والاحتجاج في نفسه شيء على نفسه في موضع من هذا الباب
بل بما قاله ابن مسعود خرج رسول الله في رمضان وعينه مملوءتان من الكحل حكته ام سلمة روى عنه العذري في شرح
مختصر الكرخي واما ما قيل وقد اجتمعت الامة على الاكثال يوم عاشورا فلما وجه له لانه ان ارد الاكثال حاله
الصوم فلا بأس للمقام لان الكلام في الاكثال في حالة الصوم بخلاف الرجعة والمصاهرة فانها يثبتان بالقبلة
بالشبهة وان لم يثبت لوجود معنى الجمع بعبارة تعليل لوجوب القضاء وبإشارته الى تصور اجنبية حيث قصر على
الوجود على المعنى فتقبل لعدم وجوب الكفارة وذلك قدم عليه قوله دون الكفارة انه لو خلا عن تلك الإشارة
لكان حجة ان يقدم على القول المذكور لانها تندرج بالشبهات بمعنى هذه الكفارة بخلاف سائر ما يجب بحسب الشبهة
والعرف ان الكفارة انما يجب لاجل جبر الفئات وفي الصوم حصل الجبر بالقضاء فكانت زاجرة فقط فثبت
لحدود فتندرج بالشبهة ولهذا لا يجب الاكراه والخطأ بخلاف سائر الكفارات واما ما قيل وهذا لان الكفارة
اربع عقوبات المفطر لا يفطره فلا يعاقب بها الا بعد بلوغ الجنابة بخاتمتها ولم يبلغ خاتمتها لان ههنا جنابة
مرتب بها ابلغ منها وهو الجماع صورة ومعنى فغنى نظر لان موجبه ان لا يجب الكفارة بالابلح لعدم بلوغ الجنابة الى
خاتمتها لان ههنا جنابة مرتب بها مسمى بلوغها وهو الايلح مع الانزال فان قلت هل لا ينكح قوله فيفتقر الى
كمال الجنابة قلت لا لان كمالها يحصل بالابلح والانزال شيع ومبالغة ولا تأثير في كمالها ولذلك لا يشترط
في التحليل اذا اتمت على نفسه قيل اختلف الشايع في معنى هذا الفعل قول محمد فقال بعضهم اراد به الامتناع عن الوقوع
في الجماع وقال بعضهم اراد به الامتناع عن خروج المني ولا يرى وجه لهذا الاختلاف لان الامتناع عن واحد مما لا ينفك في عدم
الكره بل الامتناع عنهما جميعا شرط حتى اذا امتنع الجماع ولم يمتنع من الانزال بكرة لا القبلة لتعرض الصوم على الف
فالوجه في تفسيره ان يقال اي الجماع والانزال ابوا او الجامة لا بابا والفارقة واطلوع في في الحالبين والركن
في جينهم انه بكرة القبلة لئلا يلازم له ما ذكره وهو رواية الحسن عن ابي جعفر والمباشرة انما
هي حاشية الفرج من غير حائل بينهما واما المعانقة متروكة في غير معتبرة فيها فمن قال هي ان يعانقها متحوشا
فوجه ظاهر فرجها لم يصب لم يوطأ وهو القيس قال خواص زاده في مبوط هذا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر في صوم
وجه القيس ان الفطر لا يختلف بالاكل ولا شرب في كماله اكل حصاة او نواه ولانه يمكن التحرز عنه بطرده بالمر
وغيرها وقت الكلام وجه الاحتجاج انه لم يوجد صورة الفطر لعدم الابتلاع لانه كلامنا فيها اذا دخل الزبابة
وكذا لم يوجد معناه لعدم وصول الغزوي والمروى بخلاف المطر اذ وقع في الخلق حيث يفد الصوم لوجود المروى و
لانه مغلوب ووصول الزبابة الى جوفه فلا يفد صومه كما في الغبار والرخان واما قلنا انه مغلوب لان مغلوب
في وصول الزبابة الى جوفه فلا يفد صومه كما في الغبار لا بد من الكلام وذلك لا يحصل الا بان يبتلع فاه وعند ذلك يخل

ب

ب

ب

ب

الزبابة حلقه من حيث لا يعلم ولا يقدّر على التحرز وهو لا يجد موضعها لا يكون فيه ذباب بخلاف المطر والشمس فانه
يمكن التحرز عنه بان يدخل خيمته او بيتا فلا يقع في حلقه المطر والشمس عند التكلم وقاسه على الحصاة والنواة ضعيف لان
في القيس لم يوجد صورة الفطر وقد وجدت في القيس على لوجود الابتلاع اما قوله يمكن التحرز عنه بطرده وقت
الكلام فضعف ايضا للزوم الجماع بطرده في كل ساعة والجماع مدفوع شرعا واختلفوا في المطر والشمس اختلف الشايع في
بعضهم المطر يفد دون النجس وقال بعضهم على العكس قال عامر بن باقر ومما وهو الصحيح حصول الفطر في المكان
الاحتراز ومن قال ولا يمكن الاحتراز لم يثبت ان تمام التعليل مجموعها لا بكل منهما كما لا يخفى والاختلاف على الوجه
المذكور مطروى في نصاب الفتاوى ولا يذهب عليك انه عبارة المصنف صراحة على الإشارة الى الاختلاف على اى وجه
بل المتبادر من هذا الاختلاف فيهما بل افترق بينهما اذا اواه حمة اوسف الاول ان يقال لا يمكن الاحتراز عنه بغير
الغم وقت المطر والشمس بخلاف الزبابة فانه يلزمه ولا بد من التكلم فيه فخل خلفه وفشده وانما قلنا ان اول ما ذكره
لانه قد لا يجد خيمته ولا سقفه باؤه والابواب جاي داوون يقال اوى بالقصر اذ كان لازما واولى بالمتد اذ كان
منقيا وقد جاء القرآن العظيم بها هذا هو الفصح المشهور فيها وقيل يقال في كل واحد منهما بالمد والقصر لكن
القصر الملازم اقصى والمد في المعنى اقصى واكثر ذكره النووي في تحذير الاسماء واللغات وان اكل لحا بين
اسنانه قال في الاكلام معناه انه ابتلع فاما اذا استخرج فاحذره بدين ثم ابتلع بحسب صومه وقال المبسوط
والكافي للحاكم الشهيد وان كان بين اسنانه شيء فدخل جوفه وهو كاره لم يفتقره فصح حديث الرواية اذا قصد دخاله
في الجوف بغير صومه وانما لا يفتقر اذا دخل جوفه من غير قصد كذا ذكره جواهر زاده ومنهم من قال لا يفد صومه
قصد ابتلاعه او لم يقصد الا يرى الى ما قال محمد في الجامع الصغير الصائم يكون في اسنانه اللحم فياكله متعمدا ليس عليه
قضا ولا كفارة لان الغم لا يحكم الظاهر لا ما يشبه هذه المفردة في الخلابة كقوله لا بد منها في تعليل الوفاية ايضا
فاذكر لا يصلح وجه القول زكروا وجه ما قيل ان الغذاء وصل الى الجوف لانه طعام متغير في صومه كما في الكثير
ولنا ان التعليل تابع لقدره ان الباقى بين اسنانه اذ كان قليلا لا يمكن التحرز عنه الا بحج وذلك مدفوع شرعا
فيعتبر بقا للربون فاذا دخل الربون الى الجوف بقصد وبغير قصد لا يفتقر الصوم كذا اختلفا كثيرا لان التحرز عنه
يمكن بلا حرج لانه لا يبيع غالبا في اسنانه فيفد الصوم به والغافل معدار للحق لم يذكر محمد في المبسوط ولا في الجامع
الصغير حد القليل والكثير وقد ذكر في شرح اختلاف زفر ويعقوب بن شجاع وموال شجاع ابو عبد الله النبلجي قال خبرني
ابن ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ما كان بين اسنانه في قدر حصاة فطره جعل قدر الحصاة كبر لانه
لا يبيع اسنانه غالباً وما دونه يبيع وقال الصدوق الشاهد للخصم فصاعداً كثيراً وما دون ذلك قليل وليس له ان
قدر الحصاة وقع فاصلاً بينهما لا قليلاً ولا كثيراً كما وجه ظاهر العبارة لانه قد اعتبر كثيراً على ما روى النبلجي
سباني النسخة بخلاف الفاصل بين القليل والكثير في باب النجاسة وهو قد رآه فيهم فانه داخل القليل
فان اخرج من غير علم فممن التعليل اسبق ذكره يعني لما كان عدم الف في القليل يكون بمنزلة الربون

على السنان

ويروى ذلك لأحراج فينبغي أن يفهم القليل أيضا ولا يستحسن أن يقال إن تعجيل العدم وذلك غير مقبول نذكر أنه بقوله
كما روى عن محمد بن يحيى بن الجواب القيس المذكور أن في وجه التمسك لا بد من دفع تعجيل العفو فذلك لا بد
بطريق الإشارة بالفتا السويقة في ههنا في جواب المسئلة لاخذ باليد فان ماله على مجرد الإخراج
فالأولى أن لا يذكر تلك الزيادة كما لا يفهم اعتبارها في الجواب بهذا التفصيل تبين أن من قال كلامه في هذا المقام
منه عن الشيخ لم يقف على سر الفاعل بقدر صومه وفي وجوب الكفارة اختلاف الشيخ قبل لا يجب لأنه ناقض
وعليه الكلام البزوي وقال الصدر الشهيد الختار أن يجب الكفارة لا تخاف من جنس ما يغذي به لأنه طعام غير
يغني عن ما أكله طعام يجب عليه الكفارة كما لا يخفى في غايته أنه متغير وذلك للمنع وجوب الكفارة كما في اللحم المستن
أن يعاد الطبع فدخل في هذا نقصان فقصرت الجنابة ومع قصورها لا يجب الكفارة فان ذرعه الفاعل حتى
المقام بصدر الكلام بالواو كما في نظائره السابقة واللاحقة إذا لوجه للفرق على ما تقدم يقال ذرعه القى
إذا سقى إلى فمه وغلبه في فم من ذكره صاحب المؤيد فاما بالمد وكذا استغناء يقال فاما أكل إذا أكل الفاه و
استغناء وتقبيا إذا تكلف في ذلك وعجازه لحدث على ما رواه الترمذي عنه من ذرعه القى وهو صام
فليس عليه قضاء ومن استغناء عدا فليقتض وأما العبارة المذكورة في الكتاب فلم يوجد في كتب الحديث
حتى انقضى الطهارة يعني عند صدق شرط النجاسة وهذا يكفي في خروج الصورة المذكورة فلا يحتاج
لما قيل سلمنا أنه يتقضى الطهارة إذا قام مرة أو ماء أو طعاما أو إذا قام بها ملأ الفم فليس يتقضى
عند ما حلوا لا في يوسف فكيف يحج به أبو يوسف على مجرد في حق الخروج بانقضاء الطهارة وأما ما قيل
في جوابه في المرتبة من الجوف مما لا يخالف فيه فمخالف لما تقدم في فصل نواقض الوضوء من ذلك الخلاف
في المرتبة من الجوف عند محمد لا يفهم بعبارة الضع وصاحبها بعبارة خروج الصحيح قول محمد ذكر في الكلام لم يفهم
صومه وهذا أيضا بالاجماع على ما يفهم ولذلك لم يذكره عند أبي يوسف قال في الكلام الصحيح قول
أبي يوسف فان استغناء عدا لا يحترز عن الاستغناء فاما في الصوم أفح لا يفهم من لم يبينه لهذا قال وذكر
العدا كما لا بد أن الاستغناء استغفال من الغنى وهو التكلف ولا يكون التكلف إلا بالعد والقياس منسوخة
بغير القياس على سائر ما يخرج من البدن أن لا يفهم الصوم إلا أنه ترك يحدث المأزور عنه فذلك عند محمد وزفر
وغيره على أصله في عدم الفرق بين التعجيل والكثرة في انقضاء الطهارة به لا إطلاق لحدث المنتظم للقليل
والكثير وضعف قول أبي يوسف لكونه تعجلا في مقابلته النفس لكثرة الضع استغناء أو عدا ومن بلغ الحما
أو الحذر فاقال ابتلع دون أكل لأنه الأكل على ما ذكره في المبسوط أيضا لأنه إلى جوفه بغيره مشغول أو غير
مشغول بمضغ أو غير مضغ مما شاف في فم الحشم والمضغ والمضغ هو الذي لم يبتلأ بما يتألف فيه واحد منهما أو
من قال أن الأكل عبارة عن المضغ والابتلاع لم يصب في ذلك القائل فوكره أن الابتلاع عبارة عن إدخال
الشيء في الحلق ولا كفارة عليه حلقا لما لا بد من مضغ غير مضغ ورواها عن الفطر وصول المغذي أو المروي

عامة البيان
عامة البيان

عامة البيان
عامة البيان

عامة البيان

البدن وهو معدوم وبأنه قد قصرت الجنابة ولا كفارة عليه لا عند محمد كما لا يخفى كما لا يخفى ذكر
الحكمة وكان حقه أن يذكر الحجة كما في قوله وتقرر ما ذكره أن الصلحة في إيجاب الصوم فها النفس المارة بالسوء
فيما لا يجمع بينوت قدر النفس للثبات فيهما فيجب القضاء استدركا لذلك لا يشترط الانزال في الحلقين كان حقه أن
يقول لا يشترط الانزال في واحد من الحلقين لأن القائم مقام السلب الكلي لا مقام سلب الكل والفرق بينهما واضح
اعتبارا بالاعتناء أن لا يستحسن أن يقال الكفارة تندرج بالشبهة وهي موجودة ههنا لا لعدم مع الجماع
وهو نقصان الشهوة والاعتناء كجبت لأحينا ما فكيف يعارض أحدا مما عدا الآخر نذكر أنه بقوله وهذا لأن
فقدان الشهوة يخفف في حواصل من الغداه في الجماع في الصورة المذكورة وعن أبي جعفر في رواية الحسن
وما ذكره آثار رواية أبي جعفر أنه وهو قولها ولو جامع بهيمة أو ميتة ذكر الشيخ أو انشئ ومن حصل الثاني لم
يصرف في الجنابة مما لم يحقه الزكوة ولا احتصاص لها بأحد الصنفين فلا كفارة عليه حصصا فيها بالذكر لأن القضاء
واجب إذا أنزل ذكر في الأضاح وليس هذا من سبل الاحتراز كما توهم بقي إجماع وجوب القضاء
في صورة عدم الانزال ولا وجه له بحج المرأة عند إذا كانت مطاوعة وأما إذا غلبها على نفسها فعليه
القضاء دون الكفارة كذا قال الحاكم الشهيد في الكافي وقال النعماني في هذه المسئلة ثلثة أقوال للثقة
مثل قول أصحابنا الثلثة وأما بقيدنا بالثقة لأن زفرنا الغنى ويوافق أن في قوله الأول وفي قول
يحل عنها أي يلزمها الكفارة ويحلها عنها الزوج لأنها مؤنة الوطى وهو الذي أوفىها هذه المؤنة
فكانت كمن ماء الاغتسال ولأن السبيل لتعجيل أحد جزئ فون وبه يرد القول الأول والخالف قوله
ولا يحري فيها الخ تعجيل جزئها الآخر وبه يرد ثاني قوله ومن قال أنها جوابا لا عن قولها لم يصيب كما لا يخفى
لأنه الوقوع ولهذا حصل الوقوع ولم يوجد إلا في دلالة الكفارة في الوقوع في لبالي رضا في من
قال لأنه تصرف في ملكه فكانه نوحه احتصاص الحكم المذكور بما إذا كان المرأة زوجته أو أمته ولا يخفى فيه
ولا يحري فيها الخ كان حقه أن يقول ولا في واحد منها الحمل لأن منقضى المقام السلب الكلي لا في الأجزاء فم
نظير هذا في هذا الباب ولو أكل وشرب هكذا في التسرع على عملها الشرح وما في بعض الشيخ فان أكل إلى
مصدره بالغا ليس بذلك لا ارتفاع الذنب بالنوبة وذلك أن الإعراب جاء إلى النبي ع نائبا نادما والنوبة
رافعة للذنب بالنص مع ذلك وجب عليه الصلوة والسلام الكفارة فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس ما كان
كذلك لا قياس عليه خبرون أن الكفارة حاصلة صحيحة صورة القياس ببيان المشركين بين المقتضين من فم
العد ومن يكون الكفارة هنا على خلاف القياس لأن من كان النوبة مكفرة كحل ذنب ليس كذلك
فإن بعض الذنوب الجنابات لا كفارة النوبة كالسرقة والزنا وذنوب الجنابة من سبل كل البعض وقد يجب
بأن الكفارة في الأكل والشرب لم يثبت بطريق القياس بل بطريق الدلالة فلا بد من كون الحكم على خلاف القياس
وذلك أن داعية النفس إلى الأكل والشرب أكثر منها إلى الجماع فلم يجب الكفارة في الجماع لأخر فلان ثبت

عامة البيان
عامة البيان

عامة البيان
عامة البيان

في الاكل والشرب له اول واخر والحدث الاعراض عبارة عن حدث في الكبد الستة هكذا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال
ان رجل بنى فقال هلكت قال ما شاك قال وقت علي امراني في رمضان فقال هل تجد قية تعتقها قال لا قال
فهل تستطيع ان تطعم ابنك من طعامك قال لا قال اجلس فاني ابني عم بعرف منه عمر فقال تصدق فقال
عنا افقر مني يا رسول الله فقال ما بيننا وبينك من اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك ثم حتى بدت عينا
وفي لفظ انياه وفي لفظ نواجزه ثم قال خذ فاطمة اهلك في لفظ لاني داود زاد الزهري وانما كان
هنا رخصة له خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بدين التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك عوى
بلا دليل عليها وعن ذلك ذهب عديد من جبر الى عدم وجوب الكفارة على من افطر باي شيء افطر لانت اخيه
في آخر الحديث بقوله كليها انت وعيالكم وجهه العلماء على قول الزهري وبما قال شمس الامنة الحسني في المبسوط
زاده في بعض الروايات بتركك لياجرك واحدا بعدك فان ثبت من الزيادة ظاهرا كان مخصوصا به وان لم يثبت
لا يثبت به انت في الكفارة ولكنه عدده في الناحية للعدة قبل رفع المص فلو تركك لياجرك احدى بعدك فلم يبر
في من طرفه وكذا لم يوجد في لفظ الفرق بالفاء بالعين وهو مكمل سبع وخمسة عشر صاعا وبرده قول ذلك الامام
سنة زاده في بعض الروايات بتركك لياجرك في سنة لاني المديته قال ابو عبيدة قال لا معنى الآية للحرة وهي
الارض التي قد استجارها سود وجميعها لابات ولوب كل انت وعيالكم محصل الاعراض باحكام ثلثة بحواز
الاطعام مع القدرة على الصيام وحرف الى النفس والاكتفاء بنحو عشر صاعا كذا قبل ووجهه على ان معنى قبل
ان نسبة النجاسة الى الشئ في نفي التنازع الى ما كلفه هو بل الشئ يقول بالترتيب يقول دل على ذلك كتبهم وكتب
اصحابنا والقائل بعدم التنازع هو ابن ابي السلي ثم ان القائل بالتجريح كحديث سعد بن ابى وقاص ثم ان رجلا
سأل رسول الله فقال اني افطرت في رمضان فقال عتق رقبة او صم شهرين او اطعم ستين مسكينا وقلنا
حديث الاعراض مشهور لا يعارض هذا الحديث فيجعل على ان المراد بيان ما به ينادى الكفارة في الجملة لا التخيير ولا
يخفى ضعف هذا القول في كل ما ذكرناه ونفرض التمسك بما في جالس الحسن وابن سيرين واجبة الغائل لعدم التنازع بالقبول
على التمسك ومارونا حجة عليه القياس في معارضة النص برودة ومن جامع فمادون الفرج المراد بادون الفرج
غير القبيل والدير كالفجر والابطا والبطن ليس اذ صوم غير رمضان كفارة فلا كفارة في قضاء صوم رمضان
لان الصوم يقع في غير رمضان المبلغ في الجناية بمعنى ان الكفارة في فساد الصوم وان لم يكن على خلاف القياس عندنا
ما لم يكن كغيره وصحة القياس لا يشترط في العلة وهي مفقودة ههنا فان ما في الاقطار رمضان من الجنات لم يوجد
في الاقطار في غيره كما في من هلك حرمته الشهر وهذا بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيه الفروع النفس لان وجوبها
لحرم العبادات وما فيها سواء ومن احقق او استوعب كلاما بالغة والاحتقان وضع الحنفية في الدبر والاستغوا
صلى السجود في الانف او اقطار صوابه فطر كما وقع في الوفاة لان اقطار لم يحج متعبا اعلم ان ههنا ثلث حكم
القطر والاقطار والنقط اما الاول فقد جاء متعبا ولا زنا يقال قطر الماء وغيره يقطر قطرا وقطرته انا و

دقة

ايضا

اسم

وقطر ان الماء بالحركة اما انك هو لان يقال قطر الشيء اي حان له ان ينظر واما الثالث فيمنع من فطر الشيء اي
سال قطرة قطرة واما الاقطار بمعنى النقط فيذكره الجوزي في الصحاح وهذا التفصيل شبيه بما قبل ان قطار الماء
على لفظ المبني المفعول لانه معناه على كبح الاقطار متعبا ولا صحة له على انه لوصح ذلك لكان ان يقرأ على لفظ المبني المفعول
لينسق الاقطار وينظم الضمائر في سلك واحد والمراد بقطر الدهن وكجوه مما في صلب البدن بدلالة قوله وهو وصول الى
صلى البدن ولو افطره اذنه الماء قال المصنف الجنب صام فطره فدخل الماء اذنه لاني عليه وان صام متعبا قال ابو عبد
قضا وبومه لاني الوجه الاول لم يوجد المقطر لاصورة ولا معنى لان الماء لا يتعلق للصالح بوصول الى الدماغ وفي الوجه الثاني
وجد الاقطار بصورة والمختار انه لاني عليه في الوجهين لان هذا وجه من فاذا انعم الله على من صام فقال قاضي خان
في فتاواه ولو خاض الماء اذنه لاني صومه وان صام في اذنه اختلفوا في الصحيح هو الفاء ولما وصل الى الجوف بفعل
والصحيح بلا يعتبر في صلاح البدن لان الماء الذي يدخل الاذن لا ينفع بل يضر وان داوى جانه او امره بالحق
اسم للجراحة وصلت الى الجوف والامنة بجرحة وصلت الى الدماغ او طرعا في حمة والذي يصل الى قال في المحلل
الشرعي فرق في ظاهرها بين الرطب والبابس اكثر مشايخنا على ان العبرة بالوصول حتى اذا علم ان البابس وصل الى
جوفه فسد الصوم بغير علة وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد وكذا قال الناطقي في الاجناس لا فرق بين الرطب والبابس
اذا وصل الى الجوف قطرا لم يفسد علة وان لم يصل الى لم يفسد وكذا القدرى لم يفرق بينهما في التقريب بل جعل
اختلفا بينه وبين صاحبه فيهما جميعا واذا تحقق هذا فظهر لك ان قول المصنف فوصل الى جوفه او دماغه لا يفسد
انما هو لان ما في كلامه صرح في الفرق بين الرطب والبابس واعتبار الشرط المذكور فاما ما قيل من لم يفرق بينهما
واعبره الوصول وقال لا يفسد لعدم التيقن قال قاضي خان في شرح الطامع الصغير فان دواها بدوا رطب صومه
في قول ابي حنيفة ولا يفسد قول صاحبه لهما ان الصوم كفا الكف والامساك عن المعتاد فيفسد بالمساك المعتادة
ولا يبيح جنة ان الفطر يتعلق بالوصول وقد وجد لان رطوبة الجراحة مع رطوبة الدواء اذا اجتمعا تزداد الرطوبة فيعمل
الى اهل طبعها بخلاف البابس لا يذهب عليك من هذا الوجه لهما هو المانع بخلافهما على تقدير تحقق الوصول الى الجوف
او الدماغ كما هو المذكور في تقرير كثر المشايخ لا على ما ذكر في ظاهر الرواية والمصنف صور المسئلة على وفق هذا الوجه ثم
ذكر وجه الآخر فتدبر لانه يشك في شفا الماء اخذه من ارض او غير بحر او غير ما من باب ضرب كذا في المغرب
وقال ابو يوسف يقطر من الماء او يصل الى المثانة واما اذا ترد في قصة الاحليل لم يقطر بالاتفاق كذا في المبسوط
وقول محمد مضطرب ذكره في الاصل مع ابي حنيفة وذكر الطحاوي في محضره مع ابي يوسف وقال ابو سليمان الجوزي
في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي حنيفة ثم ان محمدا شك في ذلك فتوقف وحكي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال صبت
في احليله دهنه فوصل الى المثانة فعليه القضاء فحصل عن ابي حنيفة رواية بان وجه قول ابي يوسف انه وصل المقطر الى
الجوف من منفذ اصل فيفد الصوم ولو لم يكن المنفذ لم يخرج البول بعقدهم جعل المثانة نفعا بها جوف عند ابي يوسف
ومن هنا تبين وجه تقدير المصنف في وجهه باداة الرد حدث قال في كتابه وقع عند ابي يوسف ووجهه قول

بما عليه

الى حقه على ظاهر الرواية ان المثانة لا منفذ منها الى الجوف فلو كان المنفذ لحصل الوصول ومعه واحدة فصارت المثانة
 كظاهرة البدن ووصول البول الى المعدة الى المثانة بطريق الشرج ثم الاقطار في العين لا يفي الصوم فكذا الاقطار في المثانة
 وانما توقف محمد على رواية ابن سنان في ان المنفذ من المثانة الى المعدة قائم ام لا المثانة بينهما اي بين لسان الجوف
 حائل والبول يخرج منه اي من الحائل هذا على وفق ما قال قاضي حان في فتاواه لاني جئت ان المثانة ليس لها منفذ وانما خرج
 البول منها بطريق الشرج ولا يخرج في هذا التفسير للحل لما عرفت فكم بين ان الخلاف في وجود المنفذ بين المعدة والمثانة
 فالصواب ان يقال على وفق ما قدمناه والبول يخرج الكف والشرج منه بغير حرج الحصة من المثانة وهذا هو
 باب الفقه بل من باب الطب قول الاطباء انه بطريق الشرج ورحمهم في الشرح وليس هذا اي كون المسئلة طبية
 مثلاً لا اضطر اب قول محمد فيها كما توهم نعم موضح ان يكون مثلاً لتوقفه فيها ومن ذاق شياً بغير قوله بغيره لا يكدو
 وقع احتمال المجاز في الذي قد يستعمل في غير القوم كما في حديث العسل ويكره ذلك قال النجاشي ويكره القوم
 ان يتخفف لغير وضوء او بغير وضوء بل ان في توفيق الصوم للفاد ومن غير ضرورة ولا خفاء في ان هذا
 الترخيص بطريق المباشرة لا بطريق التسبب كما توهم فالواحدان الفرض واما في صوم الطلوع فلا يكره لان الاقطار
 فيه مباح بالعذر بالاتفاق وبغيره عاروانه الحسن عن النبي جوفه وفطر اولاد لاله فيما ذكره عن ابائه القطر بعذر
 او بغير عذر عاروا عدم الكراهة في توفيقه للفاد لان الاول بخلفه القضاء فيجب ان يترك خلاف الثاني اذا لا جابر للتفريق
 للفاد وموضع العلك لا يقطر ولا يفر في ظاهر الرواية عن اصحابنا بين علكه علكه ولانه يومم الاقطار فيكون سبباً
 لسوء ظن الغير في حقه وما في بعض الشروح ولانه منهم بالافطار ليس في ذلك قبل لا سبب عدم الاستحباب لاستلزام
 الكراهة فان اكثر المباحات خال عنها ولا بأس بالكل ودهن الثارب الرواية بفتح الكاف والدال وما مصدران
 واذا اريد الاسم بضم الهمزة والاسم للصبغ المقام لان الاضافة الى الثارب بابه اصل فان سئل ما وجه تكرار مسك
 الكل فانه لو قال ولو اكلت لم يقطر ثم قال ولا بأس بالكل ثم قال ولا بأس بالاكل الخ لا يجيب ان الاول وضع العود
 والكل وضع الجائع الصغير والثاني وضع الفتاوى وكل من هنا فائدة فاما فائدة الاول في استبعاد من عدم تقيده
 بالاكل ولا يلزم منه ان لا يكون مكره ولا يجوز ان يكون مكرهاً ولا يقطر كما اذا دان بلبان شياً فالثاني
 نفى ذلك ثم قد خالف حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك فاعلم بالثالث انها لا يفرقان اذا لم يكن قصد
 الرجل الزينة ولعل ان يقول نعم ان الاول لا يفرق عن الثاني ولكن الثاني يعني على الاول فتأمل لانه
 يعمل على الخفاء بل ذلك على ان الخفاء سبب حتى كان ما يقوم مقامه سبباً لذلك قال عمر بن الخطاب
 السبب احتواء السواد وهو العقبضة بغير الغاف على الاصل وبفتحها على ان المصدر بمعنى المفعول كما في قوله
 انه فقبضت قبضة من اثر الرسول عن ابن عمر رحمه الله ان كان يقبض على قبضة ثم يعصم ما تحت القبضة وبه اخذ
 ابو جعفر وابو يوسف ومحمد وروى الترمذي في جامعه ان رسول الله كان باخذ من اللحية من طولها وعرضها ولى
 نواحيه الكحل الحبيبة ملية ما لم تطلع عن الطيبة ولا بأس بالساكن الرطب استعمال السواك للصائم رطباً كان او باباً

من قال ان الصائم اذا لم يمسك
 فانه لا يصح له ان يمسك
 الا في وقت الحاجة

في رواية ابن سنان

رقا

مسلولاً بالمال او غير مسلول اول النخار واخره يجوز وقال في كبر آخر النخار وقال ابو يوسف بكون اذا كان
 مسلولاً بالمال كذا في النخفة والخلوف وهو بضم الخاء مصدر حلف في تخلف حلقه اذا تغير فاما الخلوف
 بفتح الخاء فهو الذي يحد من حلف ولا فرق بين الرطب والخلوف ولما قال ابو يوسف ان الرطب بالمال
 مكره استعماله للصائم ما فيه من ادخال الماء في الفم وجه الرد ان ما يبقى من الرطوبة بعد التضمين اكثر مما يبقى
 بعد السواك بالخلوف وقد عني شرعاً بالاقول او في تخلف حلقه او يقول طبيباً وق مندين وانما قد يترك
 لان من المرض ما يحلف بالصوم فلا يصح حلقه لا يقال النص مطلق عن هذا القيد لانا نقول بما ذكره بدلالة قوله
 لم يرد الله بكم اليسر ولا يكره السرف في حلقه عذر لانه لا يحلف عن المشقة حتى يقطع مسافة لا يخلو عن سلقه
 اشتد مرضه او وجعه ذكره في النجاشي وقال الشافعي القطر افضل ما في كتب الشافعية خلافه كقوله قال الغزالي ان
 الصوم اجبت من الاقطار في السرف لانه لا يكره ليس من غير الصيام في السفر ليس الشافعي ان يترك هذا الحديث
 لان موجب ان لا يصح الصوم في السفر وهو لا يقول به انما التمسك بالصباح الطواهر المتكررين لصحة الصوم فيه
 ولقد اصاب من قال وعن ثقات في القطر افضل وعذر اصحاب الطواهر لا يجوز الصوم لقوله عم ليس من غير الصيام
 في السفر ولنا ان رمضان افضل الوصيتين فضيلة ايام سحر رمضان على سائر الايام في باب الصيام اظهر من
 ان يخفى والمضد يلبس به بقوله لان عذر من ايام اخر كالحلف عن رمضان والحلف لا بأس به الاصل بحال
 كما مستضى بالمصباح عند طلوع الصباح على ان التعليل المذكور في معرض المناقشة بان الصيام في ايام اخر
 في حق المنذور ليس بحلف عن صوم رمضان ولا في حكمه لان شرط الحلف لغز الاصل والاعادة للغز ههنا لا
 يكون في حكمه ومارواه محمول على الجهد في الجهد المشقة ومن المتصددين شرح الكتاب من قال ومارواه محمول على
 فليس حجة علينا اصلاً لانا نقول لموجبه ايضاً لانه ورد في حق من حلق المشقة وكان هذا القائل غافل عن ان العبرة
 لا طلاق اللفظ وعمومه لا بخصوص السبب ثم ورد في حق من حلق المشقة بصلح مرشد الثاني وجه التأويل بعد قيام
 الحاجة اليه للتوفيق بين الادلة بعذر الامكان ولو صح المرض واما المسافر ثم ما ذكر في الاصل انه بلامه من
 القضاء مقدار ما يصح او اقام ولم يترك الحلف حتى مات فجب عليه ان يوصي بالاطعام للجميع ما فات بل ذلك العذر ان
 لم يصح وان صام فلا وصية عليه رأساً وذكر الطحاوي هذه المسئلة على الاختلاف فقال في قول ابن حنبل والي قوله
 بلامه قضاء الجميع اذا صح يوماً واحداً بلامه الوصية بالاطعام للجميع ان لم يصح ذلك ان صامه لم يفره شياً بالاجماع
 وعند محمد بلامه بعذر ما ادرك وذكر العذري في شرحه لمحض الكرخي ان ما ذكره محمد في الاصل قول جميع اصحابنا واما
 ائمة الطحاوي من الاختلاف فغلط انما ذلك مسألة التذرع للصبر بقوله وذكر الطحاوي في خلافاً عائد الى اخفاء
 وجوب الوصية بالاطعام على من دار ما فوطه لا على وجوب الوصية مطلقاً كما توهم وليس صحيح ادخال النجاشي ان لزوم
 قضاء الجميع على سبيل الشمول يتوقف على القدرة عليه ولم يفرق الا على قضاء الجميع على سبيل البدل فوجب عند جماعة
 ما ذكره الطحاوي في عجزه وروى لم يوجد هذا القول في الكتب المتداولة بل وجد خلافه وسجل عادة ان يفرق بين

عارفين

الكفارة للدمع اذ احلف بعد مخرج بالفوق وهو ان كفارة الاططار قد غلبت بها جانب العقوبة ولا عقوبة
مع العذر وكفارة الخلق قد غلبت بها جانب العباد فلما فيها العذر فيما اذا حلفت على الولد انا حص هذا
الخوف من بين المؤمنين المذكورين بما ذكر من الخلاف لانه اذا خافت واحدة منهما على نفسها لا يجب الفدية بالاتفاق
هو يعتبره بالشيخ الثاني اذ جاز الاططار ثم سبقت عاجزة خلقه لعله وهذا الخ موجود هنا وذلك ان منفعة
الاططار حصلت للشخص الام والولد فالقضاء لنفع الام والفدية لنفع الولد وهذا التحريم يبين ان مجموع ما ذكر
تغلب واحد الايمان كما نوهتم ان الفدية بخلاف الفاس ولا مماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى ولا
استشعر ان يقال نعم لا يلحق بطريق الفاس ولكن لم لا يجوز ان يلحق بطريق الدلالة نذركه بيان عدم الدلالة
بقوله والعذر بسبب الولد ليس معناه ومن لم يتنبه لهذا قال وقيل ان الشيخ الثاني ضعف لوجود الثاني
بين المقيس والمقيس عليه هذا لان الشيخ الثاني ضعف لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه وهذا لان الشيخ
الثاني وجب عليه الصوم ثم عجز فوجب الفدية والولد لا وجب عليه الصلاة والشيخ الثاني في اي الذي فني قوة واشرف
الى الفناء وفي الزبادات البرهانية الشيخ الثاني الذي يعجز عن الاداء في الحال ويتردد كل يوم عجزه الى ان
يكون ماله الموت بسببهم فان قلت فعلى ما ذكر من المصنوع الذي لا يقدر على الصوم لا يكفي في توصيف المهم
في المقام قلت بل يكفي لان المهم هنا بيان ما يجرى له ان يفطر ويغذي وهو العجز في الحال وينص عن هذا قوله
فيما سباني ولو قدر على الصوم لم يفطر ويطلع عبارة يعلم تنبي عن عدم الحاجة الى التملك ولا بد منه على ما يشعر به
لفظ الفدية فانها تملك ما به يتخلص عن مكروه بوجه اليه وقال مالك لا يجب عليه الفدية وهو القول القديم
للشيخ في واختاره الطحاوي لانه عاجز عن الصوم فاشبه المريض ذوات قبل البراءة واجمع الصحابة رحمهم الله
لا يطبقونه لان الصوم واجب على الذين يطبقونه ولا يجوز الفدية ولا ههنا مضرة ومشككة وبرده عطف
وان تصوموا عليه قال الامام الزاهد عطاء الدين صاحب شرح التاويلا هذا القول غير صحيح يعني لا يطبق
يطبقونه لانه مع قال وان تصوموا خيرا لكم ومثل هذا الذنب لا يرد في حق العاجز وقال الامام المطري
من قال المراد لا يطبقونه فقد اورد روى البخاري عن ابن عمر عن الاعمش عن عمر بن مرة قال حدثنا ابن
ابى اسلم قال حدثنا اصحابنا محمد بن زحل رمضان شئ عليهم فكان ان اطلع كل يوم مسكينا ترك الصوم من يطبقه
ورخص لهم في ذلك فسختها وان تصوموا خيرا لكم فامر بابا الصوم وروى البخاري ايضا عن ابن عمر بن سلم بن
الاكرع قال لا تسخروا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن الى قوله على ما كنتم ولعلكم تشكرون وكذا روى في السنن
مسندا الى عكرمة عن ابن عباس قال لوجه ان يتكسب وجوب الفدية على الشيخ الثاني بدلا عن الصوم بالاجماع
ومن تكسب فله بالاية قال ان الاية ان وردت في الشيخ الثاني كما ذهب اليه بعض السلف فظاهر وان
وردت في التحريم فكذلك لان الشيخ الثاني يثبت حق القادر على الصوم في الشيخ الثاني على حاله كما كان عقل
عن ان عجز الشيخ الثاني عن الصوم لا يفضي احتساب النسخ كحق القادر ويجوز ان يعلم النسخ الوارد على

في النسخ

على حكم التحريم الفريين ويثبت حكم وجوب الصوم حكما محصيا بالحدود بن جيبى الشيخ الثاني حار جاعل
حكم الفدية والصوم كلاما كالعاجز مريض كما ذهب اليه مالك والطحاوي لان شرط الخليفة استمرار العجز
وبهذا التعليل اندفع ما قبل الفدية على الأصل بعد حصول المقصود بالخلف لا يبطل الخلف كما لو قدر على الماء
بعد ما صلى بالتيتم وههنا قد حصل المقصود وهو تفرغ الذمة عما هو الواجب عليه ووجه الاندفاع ان
حصول المقصود بالخلف منها قبل الفدية على الأصل غير مسلم لان استمرار العجز عن الصوم الى الموت شرطا
خليفة الفدية عنه وبالفدية يبين عدم تحقق هذا الشرط الا ان حقه ان يقول لان شرط مدة الخليفة استمرار
العجز ومن خليفة الفدية عن الصوم اذ ليس شرطا في خليفة التراب عن الماء استمرار العجز عن استعمال الماء بل
ينقل في الحكم الى التراب بالعجز الثاني تبيان في الوقوف بين الخلفين ومسل وجهه انما لم يعتبر
استمرار العجز في خليفة التراب كمالا بل لم يلزم بضعاف الصلوات وهذا لانه لو صلى صلوات كثيرة
بالتيمم ثم قدر على الماء ولو قلنا باعادة تلك الصلوات لم يلزم الحج لاحتاله ورد عليه بان المحذور المذكور
يلزم في مسكتنا ايضا وذلك ان الشيخ الثاني اذا اطعم كل يوم مسكينا نصف صاع ثم قدر على الصوم فامر
بعضا الصوم وبطلان الفدية يلزم الحج لانه يصح ما لا فائدة وهو حرج ولكنه مردود بان عود الفدية
على الصوم في الشيخ الثاني نادر بخلاف عود الفدية على استعمال الماء في التيمم فانه غالب الوقوع ولا عجرة لكان
في احكام الشئ ثم ان قوله لانه يصح ما لا فائدة ليس نذرك فان فدية بطلان خليفة بانقلب بطوعا ولا
يصح ما لا يملكه ولا كذلك الصلوة الواقة بالتيمم فانما تبطل بالكلية ببطلان التيمم بقدر شرطه على تقدير استمرار
العجز عن الماء في صحته واما ما قبل ان التيمم ذكر عدم الاطاعة في خليفة الفدية مطلقا فيصرف الى جميع الاماكن
فمنظوره لان عدم القدر على استعمال الماء في خليفة التراب ايضا ذكر مطلقا فيمنع ان ينصرف ثم ايضا الى
جميع الاماكن وكذا ما قبل لو لم يعتبر استمرار العجز في خليفة الفدية يلزم ان يتخلص المريض بغير حصول الشيخ الثاني والالام
فاسد منظوره لان رخصة المريض قوي من رخصة الشيخ الثاني حيث لا يجب عليه الفدية وقضاء الصوم عند
الفدية كما يجب عليه في الشيخ الثاني ايضا والوجه المذكور انما يمتشي ان لو كان رخصته اولى من رخصة الشيخ
الثاني كما لا يخفى على المتأمل فاقضى به تفرغ على ما قدم من قوله وعليه قضاء رمضان من وجوب القضاء لا ترتيب على
فواته مات حتى يحتاج الى التامل فيه كما سبق الى ومن قال اي قرب منه لان الاضيق بعد الموت غير منصوص ليقف
صالح وعندنا في كل يوم مدة لانه عجز عن الاداء في آخر عمره فلم يبين احوال القضاء فصا راقوى عجزا عن الشيخ
الثاني فالحق به دلالته ومن لم يتنبه لما ذكرناه زعم ان الاداء استعمل في موضع القضاء ثم لا بد من الما ايضا يعني في
المخرج عن عمدة الواجب قد افصح عن هذا دليل اصحابنا الآتي ذكره ومن عفل عن هذا قال للزام الوارث
فانه اذ لم يوص لا يلزمه ان يخرج من ثلث الماء بعبثه بدون العباد ولذلك يخرج عنه عن جميع المال دون
الوارث اي الاحتياج في الوارث الى الاضيق لا يخرج جبره لان ذهب عنك ان بيان هذا غير مهم في المقام انما

استمرار
عجز المريض

عجز المريض

عجز المريض
والقضاء

المهم فيه بيان الفرق بين ما قاس عليه الخضم فالوجه في تحريره ما قبل ولا بد منه من الاحتياط لان شرط العبادة
النية فاذا دونه بنفسه فادامات من غير اية فالتشريط فيسقط للغير بخلاف حق العبادة فان الواجب فيه
وحصوله الى سحقة لا غير وهذا لو ظفر الغريم باخذه وببيرة من عليه بذلك لو تبرع به اجنبي في حوسه مع وبراءة
فمنه بخلاف حقوق اللدائم هو تبرع الضمير لا طعام لا لايضا كما توهم من قال اي الاية باء الزكوة وانما كان
تبرعا لان الاية فعل تكلف به وقد سقطت الافعال بالموت فصارت الصوم كانه سقطا في حق الدنيا فكأن
الوصية باء الفدية تبرعا بخلاف دين العبادة فانه لا سقطا بالموت لان المقصود فيها المال دون الفعل لما
انه لو ظفر الغريم بكنس حقه لانه ياخذ ولا كذلك الفقير اذا ظفر بكنس مال الزكوة وانما قال ابتداء لانها في
الآخرة تنوب عن الواجب الميت بالحيات التنازع احتياطا لان الصلوة نظير الصوم بل اهم منه لابل التمس
لان الفدية في الصوم في حق الشيخ الفاني على خلاف النيات فلما قاس عليه غيره وكل صلوة يعتبر بصوم يوم
كان محمد بن مقاتل يقول اول ما يطعم عنه الصلوات كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجح وقال كل صلوة فرض
على حدة بمنزلة صوم يوم فقول هو الصحيح وذلك القول المخرج عنه فسل فعلى مذهبه لا يجزئ اثنا عشر مثالا
الوتر فرض عنه فيودى عن الوتر نصف صاع وفيه ان الوتر واجب عنه وقد قال اوله انه فرض ثم رجح عنه
وقدر تفصيله في موضع لا يصوم عنه وفيه هذا مذهبنا وعندنا في ادانات انسان وعلمه صوم او صلوة
فعلى الابن ان يصلي ويصوم عنه وتناحرت ابن عمر عن المذكور في الكتاب لان العبادة البدنية الخالصة لا تجري
فيها النية فلا بد علينا من الحسب على الميت ومن جعل في صلوة الطلوع قد مر تفصيل هذه المسئلة في فصل القراءة
من كتاب الصلوة ولا يلزم ما لم يتبرع به لقوله في وما على المحسين في سبيل فيما فعل فلو وجب عليه القضاء يكون عليه
سبيل يجب صيانه بالمضي عن الابطال مع البطل العمل فثبت الفضل المتعلق به وهو الثواب هناك عندنا
لا يباح في تصديده ثم نفع بنية على اتصال هذا الكلام عاقد من يتوهم ابتداء احد ما على الآخر اذ لا صحة له فان ما
ذكرهنا احدى الروايتين وما تقدم هو المذاهب وقد ظهر من الدليل المذكور من قبل اصحابنا عدم توقف لزوم
القضاء عند ان الصوم النفل على عدم اباحة الافطار بعد الشروع فيه وبهذا التفصيل بين ما قبل
كان قوله ثم عندنا بيان لنبني الاحكام وهو الافطار بعد الشروع ليس يمنع بغيره عندنا وعندهم مباح بها
فاذا كان غير مباح كان بالافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء في احد
الروايتين وهو رواية الي بكر الرازي عن اصحابنا وذكر الحكم الشهد في المنتقى اذا اصبح الرجل صائما منوطا عامه بالاد
ان يظفر قال لا بأس بذلك في الضيافة عذر هذا على الظاهر وروى الحسن عن ابي حنيفة انما ليس بعذر لما روى ان
رسول اللدعم قال ادا دعى احدكم فليجب ان كان معطرا فلياكل وان كان صائما فليصل اي فليصم لهم وجوب
الاطم ماروى عنه انه عم ان كان في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل وقال ابن صام فقال عم انما
وعا كل خوك نكركه فافطر وافض يوما مكانه في الحيط والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة

مسألة

في تصديقه
في تصديقه

مسألة

منه برضى محرو حصوره ولا ينادى بترك الافطار لا يظفر وان كان يعلم انه يتناول بترك الافطار فيظفر ويقضي وقال ثمس
الامة الخلو الى احسن ما قيل من هذا الباب انه ان كان لا يتبع من نفسه بالقضاء لا يظفر وان كان يتبع بغيره فافطر
لاذى وقال في الذخيرة بعد نقل الاقوال المختلفة هذا اذا كان الافطار قبل الزوال فاما اذا كان بعد
الزوال فلا ينبغي له ان يظفر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق الوالد او احد من القوم او فطر في اسناد
المدار وطى الى جابر رضى قال صبح رجل من اصحاب رسول الله طعاما فدعى النجوم واصحابه رضى فلما اتي بالطعام
تنحى رجل منهم فقال عم تكلف اخوك وضع طعاما ثم يقول اني صائم كل وصوم ما مكانه ومن غفل عن هذا انكر
كون القول المذكور حديثا وزعم انه كلام الصحابة لا روى عن ابن سيرين انه صام يوما ففطر ففطر عطفنا شدة
فقال عنه بضعة عشر نف من اصحاب رسول الله ففطروا فافطروا فافطروا فافطروا فافطروا فافطروا فافطروا فافطروا
اذ لا بد في ان يكون مني كلامهم للحدث بل الاكل ذلك بما لا يدرك اذ ابلغ الصبي قال الامام الاجبي الى في
شرح الطحاوي اذ ابلغ الصبي او اسلم الكافر او ظهرت الحائض والنفس او افاق المجنون او برى المسلم
او اقام عاقل يوم من شهر رمضان فحكم صولا في كل يوم في الامساك عن المفطرات سواء اكل ان كل من صام
على حاله في اخر النهار لو كان عليها في اول يومه الصوم فله الامساك في الشهر السنوي في انما ذكره في نظير
برؤية الهلال في بعض اليوم ولا يجب قضاء اليوم الذي سلم فيه عندنا وقال مالك يقضي قوله كما لو شهد الشهر
في انما ذكره في نظير اوله اندراج في الاكل المذكور ممن نظره وامثال مع وروع ذلك الاكل في سلكه احد قال في ذلك
ملك الفروع او اكل يوم الشك ثم تبين من رمضان او افطر عاقل عن عوف الشمس وشعر على ظن عدم
طلوع الفجر والامر بخلافه لم يصح مسكافقة يوما احتلفوا في هذا الامساك فقبل ان يستحب محمد بن
شجاع لان مفطر فلا يجب عليه الامساك فيلزمه واجب هو احتياط المص على ما يصرح به عند قوله ادا قدم
المسافر في وقال الشيخ الامام الصغار الصحيح ان على الابي لان محمد لو كره كتاب الصوم فليصم بقية يومه
والامر للوجوب وقال في الحائض اذا طهرت وفي بعض النجاس فليتنع الاكل والشرب وهذا ايضا امر
وبعارضه قول ابي حنيفة في الحائض طهرت في بعض النجاس لا يجب لها ان تشرب وتاكل الناس صياما و
ايضا دلالة ما ذكره على ان محمدا لا يجب على ان الايجاب هو الصحيح والفرق واضح فضاء حتى الوقت
لانه ان هذا الوقت وقت مفطر يجب تعظيم الصوم وقد نذر ههنا لعدم الاهلية زمان وجود السبب وهو الحرج الاول
وكون الصوم غير متجز فليظفر بالشبهة قال عم من شبه يوما فهو منهم ولهذا التفرقة خرج الجواب عن شك من قال ان ذلك
الامساك على الاحتياط حاصله ان هذا الامساك ليس على جهة الصوم حتى ينافى الافطار المتقدم وانما هو قطع الجوع
الوقت بعد الامكان واما الجواب عن التمسك بقول ابي حنيفة بان من لا يجسب فيجئ منها وترك الفجر شرعا من الواجب
فمتعفف طاهر فان عدم الحسن لا يستلزم وجود الفجر والبيع اذا كان فيجئ عن كراهة من جهة لا يجب ترك القضاء
عليهما قال زفر الكافر اذا سلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك جزء من الوقت بعد الاكل كادراك كل

مسألة

مسألة

مسألة

حكم الصلوة قبل نسي ان يكون جوابه كذلك في الصبي والمجنون من اداء الصوم باوراك جزء من النحر
بمخلاف الصلوة ولان السبب الصلوة الجزئية المتصل بالاداء فوجرت الاهلية عند وفي الصوم الجزئية الاول السبب
والاهلية معدومة عند تحقق السبب الجزئي الاول من كل يوم من تلك الايام ما مر ان صوم كل يوم عبادة مستقلة لها
سبب يقل هو جزؤه الاول وسبب في النحر به من قبل المص ومن عفل عن هذا قال وهو مشهود الشتر وقد عرفت انه
والاهلية من نوعان اهلية الوجوب هي بالذمة الصالحة له ولذا احتضن لاداءه واهلية الاداء وهي نوعان
قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن كما في الصبي المجنون قبل البلوغ وفي المعنوية بعد البلوغ والكاملة باعتبار
الحال بالبلوغ عن عقل والمراد ههنا الاهلية الكاملة واما الكلام في شرط الوجوب فمن قال والاهلية بالكلام و
البلوغ لم يقبض وبما قرناه بتبين في السلس المذكور من القصور حدث لم يعرض فيه لتحقيق شرط الوجوب ولم
يقضيا يومها قد علم على هذا من قوله ولو افطر افره لا قضاء عليه ما وقبل ان هذا على تقدير ما كان بعينه يومها
لا يجدي نفعاً في دفع مناقشة الاستدراك لانه اذا علم عدم وجوب القضاء على تقدير الافطار يعلم منه
عدم وجوبه على تقدير الاساك بطريق الاول فالوجه اذن ان يذكر لعيل هذه المسئلة عقيب تلك المسئلة و
يكتفي بها لعدم الخطاب اما في الصبي فبالاقتان واما في الكافر فلانه غير مخاطب بالشرايع من عبادات عندنا خلافا
لما في لاهلية عدم انتظامه احدي الصورتين كما مر ان الاسلام غير مختص في الاهلية واما بشرط الوجوب
فمن قال في تعيل عدم الخطاب لانه انما يكون عند الاهلية وكانت منقبة قبلهما ثم اعترض عليه فاجاب بقوله
عن سنن الصواب ومن روى الكلام ما صدر عن بعض الناطقين في هذا المقام واما الكافر الذي اسلم فلقوله في الاسلام
كتب ما قبله اذ لا مسائل لما نحن فيه فان ثبت الاسلام ما قبله من الذنوب بعزل عن الدلالة على ان الخطاب
بالشرع موضوع عن الكافر وهذا بخلاف الصلوة جواب عن قياسه في ما قرناه قبل هذا ومن هنا ظهر ان حق
المقام ان يذكر خلاف زفرنا تقدمه والكشارة الى الصوم يعني الصوم بخلاف الصلوة في الحكم المذكور ومن وهم
ان الكشارة لا الحكم المذكور فقال وهذا اي عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي واسلم الكافر
بخلاف الصلوة حيث يجب قضاؤه اذ بلغ او اسلم فقد وهم لان ما بخلاف الصلوة هو نفس الصوم والحكم المذكور
ما في خلافه وعلى ان يوسف قال ابو يوسف في رواية ابن سماعه عنه اذا ادركا وقت النية وجب عليهما صوم
ذلك اليوم لا يمكن تحصيله وان لم يصوما وجب عليهما القضاء على ما قالوا يعني عامة المشايخ ونقل في الاسلام
عن النوادر ان صوم الكافر في ذلك اليوم صحيح وعليه بعض مشايخنا واسندوا بمسئلة الجامع الصغير حيث قال في
النحر ان الذي يسلم يومئذ الصبي يبلغ سواء فنية التطوع من الصبي اذ بلغ تصح فكذا نية الكافر اذ اسلم وجوابه
ان نية الصبي في الاسكان في المشتق عن ان يوسف انه سوى بينهما وقال يكون مطوعا منهما جميعا فنوى الصوم اجراه
اطلق الصوم لئلا يخل الواجب والنقل والتعيل الا في ذكره شطرها وقاعدة قوله وان كان في رمضان فعليه ان يصوم
بيان ان نية الصوم والشرع فيه يلزمه اذ كان القوم في رمضان وكان المسئلة الابعة خلوا عنه فلما تكرار

صحة
صحة
صحة
صحة
صحة

صحة

ومن عفل عن هذا قال ما قال وطول فذل المعال وماذا بعد الحق الا الضلال ولا صحة الشرع انما تقضى لهذا
شأن من اكل اليوم حكما وهذا اولى لانه ما ترجمت الاقامة المنقضية على السفر القائم فلان ترجيح الاقامة القائمة
على السفر المنقضية كان اولى ولان فيما ذكرنا كان مقبلا في اول اليوم ثم سافر قبل الزوال يكون في اكثر اليوم سافرا ومن
هذا لا يباح له الافطار فغنى اذا دخل المص قبل الزوال مع انه مقيم في اكثر اليوم اولى ان لا يباح له الافطار فان قلت
انما لا يباح له الافطار صيانة للموذي عن الابطال وههنا ما وجبت النية فلا يكونان مثلهن حتى يستغل باغيات
الاولوية قلت الافطار ههنا تضمن ابطال العبادة ايضا لانه اذا نوى قبل الزوال سبب النية الى اول النحر ويحرم
صياما من اوله فبالفطر يصير مبطلا للعبادة وقد زال الترخيص ههنا ايضا فيرجح بزوال الترخيص وجوده في الجملة لم يقضى
اليوم الثالث الذي حدث منه خلافا لما في الاقامة من بؤثرة اسقاط الصلوة فابطل حديثه الصوم كالحض
فلما لم يقضى في وجوب الغسل فينا في الصوم كالانزال والاعمال من وجوب الوضوء دون الغسل فلما بنا في الصوم
الاحداث اذ انظر وجوده منه والعمل بالظاهر واجبا لم يعلم خلافا حتى لو كان هذا الرجل سافرا ولم يعلم وجوده
منه في الليل الاول كان عليه قضاء اليوم الاول ايضا لان قصد صوم يوم الغد في الليل من المسافر سبب بظاهره وكذلك
ان كان هذا الرجل منتهكا بعد افطره في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول لان حاله مثله لا يدل على عدم الصوم
كذا في الذخيرة غير يوم تلك الليلة اذ القاهر ان المسلم لا يخلو عن غنمة الصوم في ليالي رمضان وهذا هو المراد من قوله
بما قلنا بربيل العوى ولا يبريل الحن بخلاف الجنون فانه يبريل الحن وذلك لان الانبياء هم يتلون به دون الجنون قبل
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عصمتا عن الجنون وما عصمتا عن المرض لم يقضه وكذا اذا افاق بعد نصف النحر
من اليوم الاخر منه لم يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كما ذكره الحلواني ومن جرت رمضان كله قبل المراد من سبب
الشهران لا بكنة صوم يوم وبرد على ما نرى اي على تقدير ان يكون المراد من الاستيعاب ذكر تحقيق الاستيعاب مع الاقامة في
كل يوم بعد الزوال ولا وجه له كما ينبغي ولنا ان المسقط هو خروج تحريره ان المسقط للوجوب لزوم الحج وذلك يحصل
المستوعب ون غيره بخلاف الاعمال اذ استوعب حيث يلزمه القضاء لان استيعاب شهرنا نادر لان المعنى عليه لا ياكل
ولا يشرب وجبته الى شحرا اكل وشرب نادر فلما يلزم الحج في القضاء واما قال عادة لانه قد استوعب بخلاف العا
على ما بينت عليه نفا وذلك فرضه فيما سبق والقضاء مرتب عليه ونحن لانسلم ان القضاء يترتب وجوب الاداء
بل يجب الذمة بوجود السبب وجب ادائه ولم يجب الا يبري ان التام يجب عليه القضاء وهو مرفوع عن القلم
في حق الاداء وكذا المسافر يجب عليه القضاء دون الاداء وهو الشهر فذكر ما يتعلق بهذا المقام في اوائل الكتاب
فتذكره واما ما قبل اي بعضه لان السبب كان كل يوم في الصوم في شوال فكان تقدير لايه والله اعلم لمن شهدتم
بعض الشهر فليعلم الشهر كله لان الضمير خرج الى المذكور لا الى المضمرة والمجنون الذي لم يستوف محبته الشهر قد شهد
بعض الشهر فصوم كل فليستش ان يلزم ان يجب صوم الشهر كله على من اسلم في بعضه واللازم بقاء الاهلية بالذمة
او الذمة لا يخلو من الجنون حتى يبري عليه جوع في الناس وكذا الصبي له ذمة الا ان العت يتولى عادة في قضاء القضاء

صحة

للحج والاعاء لا يطول عادة فلا يقطر الجنون قد يطول وقد ينقص فادخل واستوعب في الحق باطول عادة واذا
 قصر الحق باقصر عادة والذمة في الكل العمد لان يقضى بوجوب لزوم ثم سمي محل التزانه في قولهم ثبت في ذمتي كذا
 ومن الفقهاء من قال هو من يصير سببه الادنى على الخصوص احكام الوجوب للحقوق له وعليه من يملك من كونه احكاما للوجوب
 والاسبق في سماع في الوجوب فائدة فان قلت الواجب هو الفعل الذي لو انى به الانسان ثباته لكان
 يعاقب المجنون اذا صام لا يثاب ولو لم يصم لا يعاقب لان اجاب فعل على الشخص فيصير كونه قادرا على الفعل
 والترك لان الاجاب طلب كسب الفعل وهذا لا يتصور الا في حق العقلاء وهو غير قادر على الصوم فكيف يتحقق وجوب
 حال جنونه قلت الثواب والعقاب اثر الوجوب لجواز ان يتراخي عنه مانع وذلك ان الوجوب عبارة عن
 كون الفعل بحاله يقتضي تلك الحالة استحقاق العقاب بتركه والاخلال به واذا ثبت ههنا الحالة للفعل ولم يكن
 مانع من استحقاق العقاب على الترك ثبت اصل الوجوب اثره التكليف باداء الفعل لا محالة وان كان
 مانع من استحقاق العقاب بتركه ثبت اصل الوجوب بغيره من غير استحقاق العقاب بتركه وتختلف عن التكليف باداء الفعل لا محالة
 وهذا معنى قولنا نحن الوجوب وجوبان اصل الوجوب وجوب الاداء ويعنون باصل الوجوب ما ذكرناه
 وبوجوب الاداء التكليف بالاداء والامر به على وجه لو اخل به ياتى به ويرى ضرورة مطلوبا على وجه الحجج
 ولقد التفتير سقط ما عسى ان يقال لو كان الوجوب دبرا مع الذمة لوجب الصبي لا يخرج في الاداء
 يعني ان فضيلة ما ذكرناه وجوب القضاء في المستوعب ايضا الا انه امتنع لانه وهو لم يخرج لان الواجب
 اذا دخلت في حد الكثرة كحج الانسان في ادائها والحج مدفوع شرعا غير ان الحكم ليس متعلق بحالة الكثرة
 بل بالصلح وهو وجوب الواجبات في حد التكرار فادامضى هذا الشهر ودخل وقت وتختلف اخرى اقيم مقام
 التكرار والتكرار اقيم مقام الكثرة والكثرة اقيمت مقام الحج وتامة في الخلافيات كالاسرار للقاضي ابي زيد البرلو
 وغيره ثم لا فرق بين الاصل والعارض ان ادرك مجنونا مجنونه اصيل وان ادرك مبقا ثم جن جنونه عارضا وهذا
 مختار لبعض المتأخرين منهم الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الرستقي والراشد الصغار قال في شرح
 الطحاوي فرق اصحابنا بين الجنون الاصيل والعارض فقالوا في الجنون الاصيل اذا افاق في بعض الشرائع
 قضاء ما ادرك ولا يلزم قضاء ما مضى كما كان اذا افاق في الجنون العارض اذا ادرك شيئا
 من الشرائع ما من اول او من اخره او من اوسطه لزم قضاء جميع الشرائع وروى عن محمد بن فضال في الاصل
 وروى عن ابي يوسف انه قال القيس هكذا الا ان الحسن بن يونس يعني انه يقضى ما مضى في الجنون الاصيل
 اذا افاق في بعض الشرائع كما في الجنون العارض لا صوما ولا فطر المجترة في المسئلة عدم الفطر لعدم نيته والفوق
 واضح فكان حجة من يقول ومن لم ينوي رمضان كل صوما ولم يفطر ومن قال في تقريرها اسك رمضان كل ولم
 ينو صوما ولا فطر فقد ادى بغيره مسددا وهو لم يلفظ اقل في البدائع ولو نوى الصائم الاطعام ولم ينص
 بنيته فعل فصوله نام عن ذنابه وبطل عن ذنابه لان مجرد النية غير معتبرة لقوله عم ان التدبير يتجاوز لا يقتضي عم

الرسقفيا

ج
 ح

حدث انفسهم ما لم يكلوا او يفتعلوا فعليه قضاءه لم يجعلوه نايبا اعتبار الظاهر بخلاف المعنى على ما ذكره لاجرة للظاهر
 عند التيقن بخلافه وقد اعتبر ذلك الصورة المسئلة والمعنى في ذمتي حال نفسه بعد الافاقه فاعتبر منه الظاهر لعدم التيقن
 بخلافه فلما حجة في المسئلة الى التاويل كما نؤمن من قال لا بد لها من تاويل لان دلالة حال المسئلة كانت لوجوب النية كما هي
 عليه في رمضان يجعل صائما يوما غنم عليه لان ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وان لم يعرف منه واو لو بان يكون مريضا
 او مسافرا او متسكنا اعتاد الاكل في رمضان فلم يصلح حاله وليل على نية الصوم تعالى زفر بناوي الح كذا انقلوا عنه
 وقال ابو الحسن الكرخي من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفرانه يجوز نية واحدة كذا انقل العتوري في تقريره وقال
 ابو اليسر هذا قول زفر في صفه ثم رجع عنه في كبره وقال الجرجاني قول زفرانه يجوز بغير نية اشهر واظهر من ان
 يجزى على حد روى التلجي عنه ذلك واعلم عليه صاحب المنظومة في حق الصحيح المقيم انما قيده بما لان الامساك غير صحيح
 على المرض في السفر ومدار جوابه على استحقاق الامساك عليه كما اذا وهب كل النصاب من الفقرة لاجرة في تمام
 التقريب لكون الفقرة واحدا ولا يكون الهبة دفعة واحدة فلما نجا ان يقال هبة النصاب فقرة واحدة لا يجوز
 عنده على ان الفقرة اذا كان مريونا يجوز ذلك عنده فلما حجة الى التاويل بان معناه على مود من هبكم ولنا ان
 المستحق الامساك تحريمه ان الامساك على حوالا امساك للذمة لا الامساك مطلقا ولا يصير الامساك للذمة الا بنية
 لاحتمال كونه عادة او حجة فلا بد من ميمز وهو النية فلا يقع عنه اى عن الامساك مطلقا المستحق عليه على اى وجه
 بوديه وفي هبة النصاب وجديتها القرينة لان الهبة من الفقير تصدق عليه فيكون نايبا للزكاة فتدبر فيجعل
 مجازا عن الصدقة فاكل انما اطلقه بمشقة لا اقول لا بنية كلها ومن قبيح وقال قبل الزوال وبعده ثم ذكر قول
 الامامين لم يكن على بغيره كما لا يخفى وقال زفر عليه الكفاية كان حقه ان يعبر به جوابه شرط الصحة والاقامة لما
 عرفت ان الصوم انما ينادى بدون النية عند في حق الصحيح المقيم وقال ابو يوسف محمد قال ابو بكر الامام
 الرازي في شرحه مختصر الطحاوي المشهور عن محمد بن معاذ بن جهم وانما روى ما ذكره عن ابي يوسف وحده ههنا
 لان فوت امكان التحصيل تحريمه ان الصوم ماعى قبل الزوال لانه على عزيمة ان يصير صوما فلما انقضت فوت
 امكان تحصيل الصوم وتقويت امكان تحصيل الشيء كسقوط ذلك الشيء كما ان تقويت امكان اثبات ذلك
 كسقوط يد المالك حتى يجب الصمان على غاصب الغاصب تضمنه الفصوب منه ابتداء ان شاء او سق الفقه
 عليه لانه لو لم يفصل كان يمكن للفاسدين برد المصوب الى المصوب وغاصب الغاصب فوت ذلك الامكان
 فصا رنا مشا وجوابه ان الاعتبار بتقويت الامكان في بالعم وان فاما لا يندرى بالثبوت وعدم الصوم شبهته
 ههنا وهذا امتناع لا ف دلان الاف د يقتضى سبق الصوم ولا صوم ههنا لعدم النية ولهذا اذا لم يفطر ذلك
 اليوم لا يعتبر صائما واذا احاصت المرأة لا يقال ههنا المسئلة كونه لا في ما ذكره في بالخض لاننا نقول المذكور
 ثم ان الخاضع للصوم واما ان الساعة اذا خاضت فطرت ولم يذكر ولا لزم من كون الخاضع مابقا كوزارفا
 كالاعتق في التكاح فانها تمنع تكاح الغير ولا ترفع كاحه كعدة الموطوعة بشبهة فلا غنا فيما ذكر في باب

فرا كاسلام

من قال هذا وامكان تحصيل الشيء كسقوط ذلك الشيء كما ان تقويت امكان اثبات ذلك كسقوط يد المالك حتى يجب الصمان على غاصب الغاصب تضمنه الفصوب منه ابتداء ان شاء او سق الفقه عليه لانه لو لم يفصل كان يمكن للفاسدين برد المصوب الى المصوب وغاصب الغاصب فوت ذلك الامكان فصا رنا مشا وجوابه ان الاعتبار بتقويت الامكان في بالعم وان فاما لا يندرى بالثبوت وعدم الصوم شبهته ههنا وهذا امتناع لا ف دلان الاف د يقتضى سبق الصوم ولا صوم ههنا لعدم النية ولهذا اذا لم يفطر ذلك اليوم لا يعتبر صائما واذا احاصت المرأة لا يقال ههنا المسئلة كونه لا في ما ذكره في بالخض لاننا نقول المذكور ثم ان الخاضع للصوم واما ان الساعة اذا خاضت فطرت ولم يذكر ولا لزم من كون الخاضع مابقا كوزارفا كالاعتق في التكاح فانها تمنع تكاح الغير ولا ترفع كاحه كعدة الموطوعة بشبهة فلا غنا فيما ذكر في باب

مع السك طلع الفجر شربته لا تخميه وجع ما يربك رايه ريبا شكك والريه السك هي اصل قلع النفس
 واصطرا على لبالب لراي لان اكبر الراية بمنزلة البقيع فيما بني امره على الاحتياط قال في الحاشية
 ولو شرب وكبر رايه ان الفجر طالع قال شيخنا نعم ان يقضي ذلك اليوم وفي الخفة عن الحسن بن
 حبيب انه يدره القضا وروي عن ابي يوسف انه لا يدره القضا لان اصله هو الليل فلا يقبل عنه الا
 والصحيح هو الاول لان غالب الراي دليل واجب العمل به وفي الاضاح والصحيح منه انه لا يقضي عليه
 في البدلح وعمار وابنه الحسن اعتمد شيخنا لان اليقين يعني حكمه لا يراى الا بالمشك اي بيقين اخر والا
 نفس البقيع يزول بالسك واية واحدة مجل ان ما ذكره في كبر رايه ان الفجر طالع فان في وجوب
 القضا منه روايتين ليس في العبارة المذكورة احراز انما هو مضموعا فصر على بيان وجوب القضا اذ
 لا يجب الكفارة عليه صرح به صاحب الخفة وعلمه بان احتمال الغروب قائم وان بقي شبهة خلافا لما قال بعض الفقهاء انه
 يجب عليه الكفارة لان النحر كان ثابتا وقد انضم اليه كبر رايه فصارت منزلة اليقين وفيه ما فيه ولو كان شاكاه
 اي في غروب الشمس انما قال ينبغي لان في وجوب الكفارة عليه خلافا لما شاع لان الاستنباه استند الى القياس
 وذلك ان السك الصحيح يقتضي ان لا يبقى الصوم بانقضاء ركته بالاكل ناسيا فاذا اكل بعده عامدا لم يلاق فعله الصوم
 فلا يجب عليه الكفارة وفي شيخنا الكرجي قال محمد الا ان يكون بلغه انجران اكل الناس لا يفتقر بوجوب الكفارة
 وان بلغه الحديث وهو ما روي في الصحيح عندنا الى ابي هريرة عن النبي قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما
 اطعم الله وسفاه وعلمه اي علم الحديث بان الائمة علموا به وتركوا القياس فكذلك اي لا يجب الكفارة ايضا
 في رواية عن ابي حمزة روي الحسن بن باقر عنه انه ان بلغه الحديث تركه الكفارة لانه لما علم ان القياس متروك بالجملة
 لم يشبهه عليه الحال فانفتحت الشبهة المؤثرة في اسقاط الكفارة في قيام الشبهة للمكينة اي الثابتة بحكم الشيخ و
 اعتباره اعلم ان الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة استنباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية فالاول تخفى
 في حق من شبهة عليه الفعل لان معناه ان يظن غير الابل ليلا فلا بد من الظن ليتحقق الاستنباه والثانية تخفى بقيام
 الابل الثاني في الحرمة ولا يتوقف على ظن الجاني لان الظن ما استند اليه دليل فان لم يجد في حرج الدم من الابل
 والقصد لا ينفذ فكذلك الجحامة والنس في حرج دم الجحش والنفس ثابت على خلاف القياس والكلام فيمن لم
 يبلغه الحديث على ما دل عليه قوله ولو بلغه الحديث الا اذا ائناه فقبة المراد بالقبة الذي تؤخذ منه الفقه ويعتمد
 على فتواه في البلدة ولا معتبر غيره هكذا رواه الحسن بن احمد وبشران الوليد عن ابي يوسف وابن رستم عن
 محمد ولو بلغه الحديث اراد بالحديث ما روي في السنن يخرج الاثارة عن ثوبان روى عن النبي قال افطر الحاجم
 والمجهم وكذلك عند محمد هذا خلافا في الحاشية والخاصة فان المذكور منهما ان القضا والكفارة واجبان
 في الصورة المذكورة عندنا في حجة خلافا لابي يوسف وعن ابي يوسف لان ذلك وى ابن سماعة وبشر عن ابي
 يوسف اذا افطر المجثم للحديث فعلة القضا والكفارة لان العامي اذا سمع حديثا خيرا لا يجوز له العمل به لانه

عامة النصارى وعلمهم

الابا من ان يكون مصروفا عن ظاهره او متوخفا من رجوع الى ما لا يجوز العمل به لا يعذر الناس على العامي الذي ينشأ بظن
 القليل على العمل لان الاعتماد على ظاهر الحديث المعبر في العمل لا يكون الا من العامي فان الفقيه يعرف ولا وان
 عرف ولا هذا ثالث الاقوال المحتملة وهو ان يكون الظان المذكور ممن بلغه الحديث ولم يعقد على ظاهره لعل
 يتبادر له وهو ما ذكره شيخنا ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار بسنده الى ابي الاشعث الصغاني روى قال انما قال الشيخ
 افطر الحاجم والمجهم لانها كانتا بنتا بان معنى جطاجهما بالغبية فصارتا كالمفطرين لانها افطرا حقيقة لان قال
 روايته بدون الروايتين المجبوم المجبوم التاويل المذكور لانها لم توجد في كتب الاحاديث واما ما قبل غشي على المجبوم
 فثبت احكامهما في حلقه فقال افطر الحاجم والمجهم اي فطره فاصح به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمجهم
 فليس من قبيل التاويل بل من قبيل تحطئة الراوي وقول الاوزاعي جوابه في محل مقدر فترده لانه ان شأنا، الشبهة ذلك
 وحده بل قول الاوزاعي ايضا منشا لها وتقرير الجواب ان الكلام فيمن علم ان الحديث مصروف عن ظاهره فالحال
 القياس فليس عنده القياس المذكور من حيث كونه النص والامن جهة القياس فلا يورث قوله شبهة له فان كنت
 البس من ائمة قضا لما قدمه من قوله الا انه اذا افتناه فغيبه لان فتواه بقوله وايضا اذا لم يورث قوله شبهة لما لفته
 القياس فكيف يورثها فتوى الفقيه وبك العلم قائم فيه ايضا فقلت ذلك بالنسبة الى العامي الذي لا يعرف التاويل
 ومنه بالنسبة الى من يعرفه بنى ههنا شي وهو ان القول المذكور غير مخصوص بالاوزاعي فان الحنا بلاء يوافقونه فكيف
 ما كان اي سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويل او لم يعرفه ائناه منعت او لم يورث ومن قال بغيره سواء ظن ان الغيبة
 فطرته او استغنى فغيبها فغيبها فغيبها او تاول الحديث بانها فطرته لم يثبت قوله او تاول لانه ظاهر
 في الاقرار انما الحاجة الى التاويل في حرفين ذلك الظاهر الحديث مؤول بالاجماع بان المراد به ذهاب الثوبان فلم
 يوجد الدليل الثاني في الحرمة في ذاته فلا يكون شبهة كحاشي حديث الجحامة فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل او
 المجنونة ومن صامته تكلموا في صحة صومها لانها لا تخامع الجنون واكثرهم قالوا واولاها كانت حادثة في اول النجاسة
 ثم جئت فنجستها زوجها ثم افاقت وعلمت بما فعل الزوج وحكي عن ابي سليمان الجوري قال لما ذوات على محمد
 هذه المسئلة فقلت كيف يكون صامته ومن مجنونة فقال لوقع هذا فانه انشأ الاضيق وقال عيسى بن ابيان قلت لمحمد
 المجنونة فقال لا بل المجنونة اي المكروهة فقلت لا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان
 والصحيح ما ذكرناه من ان السامع لان الذي بلغه الاكراه هو الاجابة لا الجبر واستعمال المجبور عين المجبر ضعيف فعلمها القضا
 قال في الاسلام البرزوي في شرح الجامع الصغير قال صاحب الطعون عذر عا فوفى عذر الناس فيجب ان لا يلزمهم ما شئوا
 وكف لم لم المجنونة قضا والجواب ان الصوم لم يفسد بفعل النكاح استحسانا بالاشارة والنام ليس من الناسي استحسانا
 لان الواقعة في حال النوم من غير ان يقبض النامعة امر مجبور على وجوبه فلا يفسد شبهة والنسبان امر واقع غالب الوجود
 والعذر ههنا يلحق لعدم القصد لان الجماع في مسئلة الناسي بفعل خلاف النامعة والمجنونة ثم هناك لم يفسد الصوم مع جود
 القصد الى الفعل فلان لا يفسد ههنا مع عدمه اولى ان الناسي بفعله في نفسه في الحرج وهذا اي جاع النامعة

عامة

مكتوب في النجاسة وشيخ ابن الصالح
عامة النصارى

والجواز نادراً فالقضاء لا يفتى إلى الحج لانعدام الجبلة لعدم قصد فعل ولهذا لو قتل المجنون او النائم رجلاً لا يلزم
الكفارة ولا يحرم الميت قال شمس الملة هذا صحيح في المجنون دون النائم لانه نائم الكفارة وحكم الميت على ان
كفارة القتل لا يستدعي جناية كاملة ولا يجب المخطئ وكفارة القطر سبعة فلما يصح الاستشهاد **فصل في ما يجب**
عائنه آخر على وجه التذمة لانه فرع برشك البه ان شرطه ان يكون من جنس اوجبه له وان لا يكون واجبا
باجبائه منع وانما يصح التذير بالاعتكاف لان من جنسه واجبا وهو الوقوف بعرفة لان الجنس مواليث حكاهما في الفرق
ومورواية ابن عن ابى ورواية ابن سماعه عن ابى يوسف عن ابى حنيفة وهو قول زفر لورود النهي عن صوم هذه
الايام الاشارة الى الايام المعهودة ومما يام التشرع والعبد من قال عم الا ان الصوم موافق في هذه الايام الحديث
رواه الدارقطني وفي بعض النسخ عن صوم يوم النحر وهو الا ن يوضع المسئلة والتذير بالمعصية غير صحيح لقوله يوم
النحر معصية الداء لا حكم للتذير بها ولان الله نذر بصوم سراج لان مشروعيته بكونه كفارة النفس التي هي على
التذمة عن شهواتها ولا فرق في ذلك بين يوم ويوم ولا يبرء النفس بصوم يوم الحيل فلا اهلية للصيام
في ذلك اليوم وفيما لم يصوم به الا باليوم فافترقا والنهي بعينه الجواز ولا فرق بين لازم وغير لازم بعد ما كان
مجاورا ولا يجزى ان يقال ان الامساك عبادة في هذه الايام يسام ترك اجابة الدعوة الدنيوية ومخرج
انه قد انفصل الامارة بالسوء عما قصد التقرب الى الله من حسن فصح التذير لا يشفي لان اعتبار الجنبين والاطحان
الجنبين ممكن في صوم يوم الحيل امثاله مما لا يصح بلا خلاف ايضا فلا يبرء من المعصية الى ما ذكرنا وعنده ذلك لا يجزى
الى هذا التفصيل فانه كاف في النحر واعلم ان المراد من الجواز على النحر اللغو وهو خارج المقارن سواء
كان لازما او لا ومن لم يثبت له قال سمي المص هذا النوع من التبع مجاورا وهو على خلاف ما في كتب الصحابة
في اصول الفقه فاطلقة فانهم سموه بالتصل وصفا واما المجاور فمما قبل المص عند اذن الجموع ثم زعم انه
سواء حسن والتقصي عن عبادة جوابه شكل وان لو كان عينا الفرق بين التذير وبين ان التذير لم فيه القضاء
دون الكفارة وفي البين يجب الكفارة دون القضاء لانه نذر بصيغته فتعين التذير في الوجه الاول بلانية
لكونه حقيقه كلامه وفي الوجه الثاني يتعين بالطريق الاول لانه قد نذر بعزمته وفي الثالث اولي واحرى
لكونه مرادا لانه قد نذر بعزمته متمشية في غير الوجه الاول لان البين محتمل كلامه لان الكلام يحكي البيا
والتذير ايجاب المباح وهو يتعين تحريم المباح وهو عين لقوله لم تحرم ما احل الله لكم ثم قال قد فرض الله لكم
تخلوا بآياكم وما قبل في الوجوه الاربعة المتفق عليها كفي بعدم المناسخ وليس ليس بشئ وان نواحيها تكون
تذرا وعينها لو لم يصح يجب القضاء والكفارة القضاء باعتبار التذير والكفارة باعتبار البين ولو نوى
البين يعني محض ان يفعل لا غير كما قال في الوجه الثاني ان التذير حقيقه والبين مجاز كظاهرها
قد منه من قوله التذير ايجاب المباح المع ومن قال في تعليل الثاني التوقف عليها فقد عكس التعليل فان عدم
التوقف على البنية الاول كونه حقيقه في التوقف عليها الى ان يكون مجازا منه وقد اوضح المص عن هذا القول

حتى لا يتوقف الاول على البنية ويتوقف الثاني على ان يتوقف على عدم صحة الحج بين الحقيق والمجازي في لفظ واحد
الحج استعمال واحد ثم المجاز سبعين بنية يعني في الصورة الاخيرة فلما يكون الحقيقه مرادة وعندئذ يتبعها معنى في الصورة
التي شتمت الحج الحقيقه فلما ثبت المجاز انه لا يثبت في بين المجتهدين فغيره ان في التذير بين البين كما مر بيانه لكن الجواب
في البين بغيره وهو صيانة حرمة اسم الله عن المحكم في التذير ايجاب لعينه لا يفتى الوجوب بغيره لكن مع البين في
غيره معصية ما لم ينوه فادانواه وقد اعتبره وضار نذرا وعينا وليس هذا جاعلا بين المعصية والمجاز بلقطة واحدة وانما
سوى عمل بقدر الدليل ونظيره الا قال في فتح بين المجتهدين سبع جديد في حق الثالث وكذلك الهبة بشرط العوض جعلا بغير
بيع ابتداء وليس كذلك جعلا بين المعصية والمجاز وانما هو عمل بالبلد ليس كذلك فاما نحن منه وانما ما قبل في نقره لان
قوله لا على صوم يوم النحر موضوع للوجوب مستعمل في الوجوب ليس مستعمل في غير الوجوب ايضا فلم يلزم الحج بين المعصية
والمجاز غير مستعمل في من جعلا في بينهما ثبات احداهما من التذير لانه يقتضي لعينه ولهذا يجب القضاء اذا
تركه والاخرى من البين لانه يقتضي بغيره وهو صيانة اسم الله عن المحكم ولهذا لا يوجب القضاء بل الكفارة
وكل واحد من المنفصلين وليس شئ يجب العمل به اذ الامكن والعمل بهما يمكن لعدم التنا في بينهما جعلا بينهما عملا
بالدليلين كما جعلا بين جهنم النج والمعاوضة في الهبة بشرط العوض لمنظوره لانه ان اراد ان موضوع للوجوب
مطلقا ممنوع وان اراد ان موضوع للوجوب بطريق التذير لم يكن لازم التذير بل ادلا يصح قوله وليس عمل
في غير الوجوب لانه مستعمل في غير الوجوب بالتذير ضرورة انه مستعمل في الوجوب البين وهو غير الوجوب بالتذير
الناظرين في هذا الكتاب من قال وانما انه نذر بصيغته عين كوجبه وهو الاجاب فلا يحكم المعصية والمجاز بلقطة
واحد ولم يدر انه وجه آخر غير ما ذكره المص ثم انه لم يصح قوله فلا يحكم المعصية والمجاز بلقطة واحد لان موجب
لان موجب ما ذكره ان لا يكون النج مع مجازاله على ما افصح عنه من قال في نقره لسر السمن معنى مجازا بل
هذا الكلام نذر بصيغته عين كوجبه والمراد بالوجوب لازم كما ان شئ القرب شئ بصيغته اعتنا بوجبه وقد ذكر
هذا الوجه بان البين لو كانت موجبه لبثت بلانية كشرى القريب ولو قال الله على صوم هذه السنة تصوير المسئلة
على تعين السنة فلا يحتمل صورة الاطلاق فلما وجه ما قبل يعني ان من نذر صوم سنة فلما احل الله فيها لقوله هذه
السنة او اطلقها بان قال سنة اقط يوم القطر اي يجب عليه ان يقطر لاسلام صوم هذه الايام المعصية فان صاحبها
انتم والافقنا عليه لانها اذا ما كما التزمها ناقصة فمن قال لا افضل فطر حاجه لو صاحبها خرج عن العدة لم يثبت
لان التذير بالسنة المعينة ينظم التذير لاجل الايام والواجب على قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا التذير في هذا
العصل احتراز عن الفصل المتقدم وهو ما اذا عين السنة فانه لا يجب موصوله لانه لا يتابع هناك عن مخصص علم
ولا ملتزم قصد ابل انما يلزم ضرورة فعل صومها فادانها بآذن الشرع انفي التتابع الضروري بخلاف التتابع
هنا فانه التزمه قصدا فادانها بقطع شرعا وجب توقيه بالعدة الممكن ولهذا اذا افردوا في الواجب
التتابع فصل الصوم الكفارات والتذير متتابعان في الاستقبال وفي التتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة

عام البياه
رد
عائنه
عام
سنة تبيح على ما عار
المص من السابعة

او رجب لا يلزم سوى ما افسد غير ان بائنه بلك لاف دكا ادا افد لوجا من رمضان وهو واجب التسامح
ضرورة لا يلزم قضاء غيره مع الحائض وبنا في هذا خلاف زفرنا بان في قضاء الصوم هذه الايام حلالا فانما
لا يقتضي عند عدم صحة التذليل والنهي وقد مر جوابها وهو قوله لا لا تصوموا روى الطبراني بسنده عن
ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الذين آمنوا ايامكم ايامكم اكل وشرب بجال
اي وقفا والغزاة عنه اي عن النبي وهو ما ذكره عند قوله ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي بغيره ولو لم يشترط التسامح
لا يجزئه وذلك انه اذا نذر بصوم سنة نكدة يلزمه ان يصوم اثني عشر شهرا لانه لا نكدها لم يكن النذر مضافا الى رمضان
والي هذه الايام لانه يمكنه ان يصوم اثني عشر صوما متفرقا ليس فيها رمضان ولا هذه الايام بخلاف ما اذا شرط
التسامح بخلاف ما اذا عيها اي عين السنة حيث يجوز صوم هذه الايام وكذا اذا شرط التسامح والفرق لابي
حنيفة يعني سن الشروع في الصوم وبين النذر والشروع في الصلوة في الوقت المذكور وجوب القضاء يثبت على
اي على وجوب الصيام وهذا ظاهر وان حقي على من قال اي على صيانة المؤدى وانما ذكر الضمير وان كان راجعا
الى الصيانة بنا ومن الصلوات لا تخاف في معناه ولا يصير مكسبا للنهي بنفس النذر لان العصيان انما يلزم من المباشرة
لانما يجاب بالمباشرة فحينئذ يلزم الاجاب التزم قربة خالصة فيجوز له وجوب القضاء حتى يتم ركعة ويمكن انما
يحبس تجامع عن الكراهة يستدانه الشروع الى ان يزول الكراهة بالقضاء وفقطا واذا امكنه صح التحريم لها و
هنا لا يمكن اداء الصوم بحدن الصفة فلم يكن شرعا سببا للزوم **باب الاعتكاف** عقب الصوم به
ككونه مسنونا في العشر الاخير من رمضان فتنا سب كره احوال الصوم ولان الصوم شرطه وجوب المشروط والعقب
الشرط انه قدم بيان وصفه على تعريفه لانه اهم من حيث انه من الاحكام والفقه عبارة عن معرفتها الاعتكاف
سحب هكذا اقال القدوري في محضره وقال تميم بن ابي نصر لا قطع في شرعه اراد به السنة نص عليه في القدوري الا
الصحيح انه سنة بل الصحيح ان على ثلثة اقام واجب وهو المند وروى في الذخيرة واذا اراد الاجاب
على نفسه ينبغي ان يذكر بلسانه ولا يكفي الاجابة بالنية بالغيب كونه شمس الائمة المحلواني في كتاب الصوم وسننوه
هو في العشر الاخير من رمضان وسحب هو في غيره من الائمة موكدة ومما في في قوة الواجب بحيث يكون اخذ
صلا له وقبل ان سنة على الكفاية ولو تركه اهل بلدة باسرها لم ينفهم السادة والافلاكان الذين ويؤنونه قول
مالك لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وابن المسد ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابا بكر بن عبد الرحمن
واطلب عليه قبل من غير ذلك لما في الصحيحين وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاخير من
رمضان حتى توافاه الله تبارك وتعالى ويرد عليه ان ما ذكره وان كان ظاهرا في عدم تركه مع الاعتكاف كمن يعارضه ما في الصحيحين
وغيرهما من النص تركه اياه وهو انه لم كان يعتكف في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف
فيه فاستاذنه عابته ربه الله ان يعتكف فادون لها فترت فيه فبه سمعت بحافضة فترت فيه فبه اخرى سمعت
زينب فترت فيه فبه اخرى فلي انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة ابصر اربع قباب فقال ما هذا فاخبرهن فقال

في شهر رمضان

زينب فترت فيه فبه اخرى فلي انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة ابصر اربع قباب فقال ما هذا فاخبرهن
فقال ما حملتهن على هذا البر انزعوها فلا ارهاقن عزت لم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر
من سوال ومن هنا ظهر ما في قول الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل شيئا
ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض والمواظبة دليل السنة فان قلت البست المواظبة دليل الوجوب قلت
لا دلالتها عليه خلاف في الحائز عندها وقد مر ما يتعلق بهذه المسئلة من التفصيل في السواك في الوضوء ثم ان
الدلالة المذكورة على اصل القائلين بها مشروطة بعدم ترك الجمل وقد وجدناها على ما وفقت اتفاقا وبما
العاصم وهما سنة تفريية تقارض المواظبة في دلالتها على الوجوب وهي عدم التهاون على من تركه
ولو كان واجبا لا يكره عليه وهو البت هو في اللغة الاقامة على الشيء ولزومه وجلس النفس عليه ومنه قوله
نعم ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون وقوله تتركفون على اصنامكم لهم في الشرع هو الاقامة في المسجد
والبت فيه مع النية والمخالف للفقوى موجود فيه مع زيادة وصف مع الصوم اجتناب في صحة مطلق الاعتكاف
اقاموه على رواية الحسن على ما ياتي عن قريب ممن قال في توجيه هذا الصوم في معناه الشرعي ان الصوم شرط
له عندنا حلالا للثبتي لم يصح له نية في نية عنه في تمام هذا التعليق نظر فكم من سماء شرعية تبنى بحجة اللعنة عن
معاني هي ليست باركان منها الزكوة فان حقيقها الشرعية تلك الحال ومعناها الفقوى الزيادة فلا عجرة
لجود الانبا المذكور تمام التعليق بان يقال كما قال غيره لانه يقوم به وينبغي عنه ولكن تقول في التعليق ان الصوم
لا يصلح كماله كلف وقد اختلف في لزومه وكذا النية لا يصلح له اذ لا دوام لها فتعين البت لعدم الرابع
والصوم عندنا مشروط بغير تفصيل فانه ليس شرط له في رواية الاصل والمضامنا على اعتمادا على انه في صدق التفصيل
على ما ياتي بعيد هذا بقى ههنا شيء وهو ان المفهوم عندنا عبادنا عندنا خصوصا في مقابل تخصيص الحلال للثبتي
ان لا يكون فيه مخالفة من اصحابنا وليس كذلك فان محمدا خالف فيه على ما ياتي عن قريب واعلم ان الشرط لا يلزمه الا
حسب استمر المشروط الا يري ان الفعول الاجرة شرط للصلوة ولا توجد الا في آخرها فلا انجاء لما قبل ان
الاعتكاف يحقق في اللبالي والصوم غير مشروع وفي ذلك تحقيق المشروط بدون الشرط بدون المشروط وهو بيط
فدول على انه ليس شرط منشا وه الفعول عن ان الشرط وجود الصوم الشرعي المخصوص بالتحريم في ايام الاعتكاف
لا وجود الصوم للفقوى في جميع ازمان الاعتكاف فتقول وفي ذلك تحقيق المشروط بدون الشرط وهو منشا وه
سوء الفهم وكذا الجواب عنه بان الشرط انما ثبت كمالا مكان فان من عليها صوم شرعا لم يقطع التسامح
بقدر الخيصة والصوم في اللبالي غير ممكن منشا وه الفعول عما ذكرنا في تسليم تحقيق المشروط بدون الشرط والشرط
عند الضرورة والشرط في الصوم المتتابع هو التسامح المشروع واما الحيف لقطع لائمة سنة بحكم الشرع فلا تخفى
للمشروط بدون الشرط فيه ايضا وكذا الجواب بان الصوم بوجوده في الليل قدريا وحكما وان لم يوجد حقيقة الا
ان الاعتكاف في الليل لا يصلح ايضا اذ لم يكن تقدير الصوم فيه حكما كما اذا نذر ان يعتكف ليلة لان الليل لا

عن

سما

عنه

على بيان

نظم

ما بارزها من اليوم وادانته ان يعكف ليلتين بغير عتكاف فيها بيوميهما لاشتمالها ليوهيهما لوجود الصوم
اليكنتين حكما ليوهيهما فكم من شئ يثبت صحتها ولا يثبت قصدا ايضا ناش عن الغفلة عما تقدم فقرر ثم ان
نقررته مالا يخفى على ذي بصيرة ثم ان قوله فكم من شئ يثبت صحتها ولا يثبت قصدا لمعول عما نحن فيه والقول
بينه وبين ما قدمه من جود الشئ تقدير او حكمي فلا هو وان خفي عليه ثم ان الاعتكاف من المنقولات الشرعية
جساده على الشارح كما هو الاصل في المنقول الشرعي لما ورد فيه من الاجاز من قبل البيان الامر بميل تبيينه المطلق
كما سبق الى وهم من الاجرة في اصول هذا الفن حيث قال في بحث وهو ان المذبح شرع الاعتكاف مطلقا
بعونه ولا يثبت شره من وانتم عاكفون في المساجد فاشترط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز
ثم اجاب عنه بان الامساك عن الجماع ثبت بشرط الصحة الاعتكاف بهذا النقص القطعي وهو احد ركني الصوم فالجماع
به الركن الآخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة الاستوائية في الخطر والاباحة كما الحاق الجماع بالاكل و
الشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم لا يثبت وجوب الامساك على المعتكف عن الشهوتين بل
مع كان صوما ومثناه ايضا الغفول عن الاصل المذكور والنية شرط كان حقه ان يؤخر عما يتعلق بالنية اذ
الصوم من نقرته اجماع من الطرفين الا انه قد تم تغلبا للخاصة فانه لو اخرج عن عام ما يتعلق بالنية وان
لكان الفصل بينه وبين الاجال في سائر العبادات السائر ههنا بمقتضى الجمع وفي خلاف مشهورين امه اللغة فتكون
بعض مصنفاتي هو اصل بنف فلا يكون شرط لغيره هذا منقوض بالاجماع فانه اصل بنف على اصل الاصول مع
انه شرط لسائر العبادات ومن لم يثبت هذا قال والقياس مع الشئ لان كون شرط يقتضي ان يكون نبعيا وبين
الاصل والنبع منافاة ولكننا تركنا القياس احسانا بما روي عن عائشة ربه انها قالت لا اعتكاف الا في يوم
ولنا قوله عدم الاعتكاف والبالصوم روى الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن عبيد بن جابر بن حسين عن ابي
عن عروة عن عائشة ربه انها قالت قال رسول الله لا اعتكاف الا في يوم ومن عفل عن هذا قال ولنا
عائشة ربه قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يسهل جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها
ولا يخرج الا لا بد منه ولا اعتكاف الا بالصوم والاعتكاف الا في مسجد جامع رواه ابو داود ومثله لا يعرف
الاسماعيل حيث زعم ان ما نكس به اصحابنا احترزه من المنقول عن عامة الاجتهاد ولان القياس لا يفسد من وجه
الاختلاف في مقابلة غير مقبول لقائل ان يقول ذلك الم يكن النقص المنقول معارض بنقض آخر وهذا الشرع منقوض
منه لان النص المذكور معارض بما روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس على المعتكف صوم الا ان يحمله على
رواه الدارقطني وقد كسب الحزم واذا عارض النصان فالقياس هو المرجع اليه فلا وجه لسلطه معارضة
احد ما مع مساعدة الاخر اياه فالصواب الجواب منع صحة القياس المذكور لان مبناه على ما عرفت منقوض
عامة اشترنا انما تقدم في الصوم والصحة الواجبة وجوبه بان يقول الله على ان يعكف يوما اوها
او يعكف بشرط فيقول ان شئ الله لم يبيح والشرع وجوب الصوم مطلقا ليس يمنع ان يبيح من الصوم

في

في

في

في

في

في

لا الصوم للاعتكاف حثان من نذر باعكتاف رمضان صح نذره لانه اضاف النذر الى محل قابل للصوم في ذاته وان
لم يكن قابلا للصوم للاعتكاف قال في الذخيرة وهذا لاننا افغنا كون الصوم شرطا للاعتكاف بالنص وهو
قوله لا اعتكاف الا بالصوم وهذا النص تعرض له ان الصوم للصوم كجته الاعتكاف رواية واحدة يعني
ليس اختلاف رواية عن اصحابنا ربه وعلى هذه الرواية لا يكون قبل من يوم قبل يشر الى انه لو صام رجل تطوعا
ثم قال قبل انصاف النهار على اعتكاف هذا اليوم لا يكون عليه شئ لان صومه انعقد تطوعا فتعذر جعله
واجبا بنذر الاعتكاف وجه الاشارة ان نذرا قبل الاعتكاف يوم لا كان بلسان الصوم له علم الصوم
مقصود للاعتكاف في وقوع الصوم في ابتداء لغيره لا يصح جعله بعد ذلك لانه هو عليك ان مبناه الغفول
عما قد مبناه من ان الشرط في الاعتكاف وجود الصوم في ايام الاعتكاف لا وجوده لجهة الاعتكاف وهو
قول محمد قال في الذخيرة وفي ظاهر الرواية ليس شرط وهو قولهما وقال في البداية في الاعتكاف النطق عن اصحابنا
روايتان في رواية معتد بيوم وفي رواية غير معتد اصلها وهو رواية الاصل في خزانة الاكمل تلخص الى الحسن الكرخي اقل
معدة الاعتكاف يوم عذابي حسه وعند ابي يوسف اكثر من نصف يوم وعند محمد سائة وقد تلخص مما تقدمت
ان الخلاف في موضعين في اشترط الصوم وفي التقدير والمصطلح نحن التفصيل حيث لم يذكر ما هو مدعاهما
وظاهر الرواية عن من وهم ان ما ذكر من رواية الاصل صوطا هو الرواية عن اصحابنا الثلثة فقد وهم فلم يكن القطع
ابطالا لاجل الصوم والصلوة لان الاول مقدم بيوم والثانية بركعتين وفي رواية الحسن بن علي ههنا الرواية في
حجب الاعتكاف بالندك كذلك يجب ابتداءه وهذا وجه ما قاله صاحب النخبة الاعتكاف سنة لكن يصير واجبا بالندك
وبالشرع لانها جعلها من سباب الوجوب في الشرع لا يصح الا في مسجد ذكر الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مسجد
اجمعا يريد به الرجل وقال الطحاوي انه يصح في كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن ابي حمزة انه لا يجوز الا في مسجد
يصلى فيه الصلوة كلها كذا في البداية لقول حذيفة عن ابن مسعود انه لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد
بيت المقدس وقال سعد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجد من مسجد المدينة ومسجد الحرام لان عبادة النظار
هذا التعليل لا ينطبق على احدى الروايتين المذكورتين وانما انطباقه على رواية الطحاوي والمصطلح لم يحسن حيث
تركها ثم ذكر هذا التعليل اما المرأة وقال الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة في مسجد قتيبة قال
الزاكدي هو في حقها كمنسج الحائض ولو لم يكن في بيتها مسجد جعل موضعها مسجدا فتعكف منه ولا يكت بعد ذلك
منها على صلة واما على اصلها فامك القليل لا يفد قال في الذخيرة وان خرج من غير عذر ساعة فسد اعتكافه
في قول ابي حنيفة وقال لا يفد حتى يكون اكثر من نصف يوم فاخرج عذابي حنيفة ناقض للاعتكاف قبل او كثر عذبا
اخرج القليل ليدن ناقض وعن هذا قلنا اذا انتقل من مسجد الى مسجد من غير عذر انتقض اعتكافه وعذما
لا ينتقض وقال الشافعي المخرج قال الشافعي ان اوجب اعتكافا شتبا بغيره خرج الى الجمعة بطل اعتكافه وانما نفى
في الجامع ونحن نقول الاعتكاف في كل مسجد مشروع لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم



عنه

عاكفون في المساجد فليكنوا من جميع ثم صوموا بالسر بها بقوله لم فاسعوا الى ذكر الله فيكون الخروج لها مستحب
 كالحرج حاجه الانسان وهذا يتبين من قال في تقريرها لان تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز كونها دونها
 في الوجوب كونها واجبة بايجاب اللبس وهو واجب بوجوب الاعتكاف بايجاب اللبس
 بايجابه لم يصح في ذلك وجه اخر وزعم انه يقر في الكتاب فان قيل انه لم يذكره على وجه آخر للحكمة بل
 ذكره بيانا للمقدمة القائله اوضح الشروع تحت الضرورة المطلقة للخروج اليها فلما استغنية عن البيان
 به لان المصنف فرغ عما ينبغي فيه حيث قال واما الجموع فلا تخاف من اهم حوائجهم ان فيه من فتنه وهي ان الحصر
 لا ينزع فيما ذكرنا من نزع في بقائه الاعتكاف صحيحا بعد الخروج الى الجموع ولادلاله فيما ذكر عليه وهذا النزاع
 انما ينشأ بين ان زمان الخروج اليها كزمان الخروج الى سائر احوال الضرورية في حكم الاستثناء فان لم يقر
 الوافي ما قرئناه وان كان منزله بعيدا كان حقا ان يقول ان كان معتكفا بعيدا عنه لان العبرة بعد الاعتكاف
 عن الطامع لا بعد منزل الاعتكاف عنه اذ ليس الاعتكاف في منزله وبعد ما اربع اوتوا ذكر في الاصل اربعاً قبلها
 واربعاً اوتوا بعدها على اختلاف الاخبار في الغافله بعد الجموع كذا في الذخيرة واما ما ذكره المصنف على حسب
 الاختلاف في سنة الجموع يعني اختلاف اصحابنا فانه اربع عندنا في حصة من روى في غير ذلك لا مضايقة في
 الخروج عن المعتكف عند الامامين فانه لا يفرض عندنا الا بالخروج في اكثر من نصف يوم فلا وجه لاعتبار خلافا
 منها بقي ههنا في آخر وهو ان السنن لا يلزم ان يؤتى في المسجد بل الافضل ان يؤتى في المنزل فلا عذر في ذلك
 لاجلها في المسجد الجامع ويمكن ان يقال نعم لا عذر فيه الا انه لا حاجة الى العذر لكونها من توابع الجموع على ما
 نفق عليه بعيد هذا وسننها توابع لها انما كمال لان الخروج بطريق الضرورة فاذا اداها فقد انقضت هذه
 الضرورة فيبغى ان لا تستغل باداً غير حاجته لا يكون مكان في غير معتكف من عرجا بغيره فقال وسننها توابع لها و
 توان في تلحق به فصار كانه ما فرغ منها الا انه لا يستحب بل كره نقصه صاحب الذخيرة ثم قال فرق بين هذا
 وبين ما اذا خرج لعاطا او بول ودخل منزله ومكث فيه فانه بعد اعتكافه وان كان ساعه عندا في جنبه
 والفرق ان المسجد الجامع محل لا بداء الاعتكاف فيكون محلا لبقاء اما بيته فليس محل لا بداء الاعتكاف
 فلما يكون محلا لبقائه وهذا كمال الاعتكاف الواجب لان اوجب الاعتكاف غايته اما في اعتكاف النفل
 وهو ان يشع منه من غير ان يوجب على نفسه ملابسا ان يخرج بعذر وبغير عذر وهذا على ظاهر الرواية فان على
 ظاهر الرواية لم يقدرا اعتكاف التطوع بشئ من عجزه انا قد نذكر ذلك اذ كان انما في مسجد من ضرورة كما
 اذا اخدم المعتكف جاز له ذلك كما جاز للمعتكف ان يخرج الى منزل آخر اذا اخدم منزل عذرها لوجود المنافي يعني
 ان ترك البيت مناف للاعتكاف لانه ممتنع له مسنوي فليدركه كالاكل في باب الصوم وقال لا يفرض وقولها
 اوسع لان العليل منه لو لم يخرج لوقوعه في الحج لانه لا بد منه لاقامة الحاج ولا حرج في الكثير والعمل اكثر من نصف
 يوم قالوا في تعليله اذ الاول باين لك اكثر كما في نية الصوم ولا تخفى ما فيه من التقصير لعدم دلالة على اعتبار الزيادة

في

في

على النصف واما الاكل والشرب ولو زاد عليه نومه والنوم كان اولى فان الدليل الا في ذكره ينهض له ايضا فيكون
 في معتكفه لم يخرج لاجلها بعد اعتكافه خلافا للثاني في حرجه الى بيته للاكل في المسجد صباحا والبيوع كان باكل
 في المسجد فلا ضرورة اليه لم يكن له ما سوى الاكل يعني في ايام الاعتكاف فكله وشربه ونومه كان فيه ومن قال بغير
 في غالب احواله ويلزم ذلك ان يكون اكله فخرج فقد نفق في التفسير ولم يصح رزقه فام التقرير في خروج او الخروج
 منه في اوقات الاكل والشرب لاني كونه غالب احواله فيه بان بيعه وبيعه في ذكره في الذخيرة ان المراد ما لا بد منه
 كالطعام ونحوه واما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا فيكره له ذلك من هذا الوجه لانه منقطع الى الله فلا ينبغي له ان
 يشغل فيه بامور الدنيا ولهذا يكره للبناء والحزف لانه المسجد محرم من الخمر وموكلنا به عن الفواحش المحفوف وفي
 احضار السعة فيه شغل بها وجعلها كالكاف وبكره لغير المعتكف البيع والشراء يعني مطلقا من نور هذا على ما تقدم
 من بيان كراهة التجارة في المعتكف قالنا الا ترى الى قوله وبكره لغير المعتكف في اذ كان لغير المعتكف مكرهها في
 فذلك المعتكف وانما قال فاما ذلك المعتكف لاني المعتكف حرمين حرمة الاعتكاف وحرمة المسجد وفي غيره حرمة حرفة
 فقد غفل عن ان في المعتكف ضرورة دون غيره فان قلت الكلام في بيع ما لا حاجة اليه وشراءه قلت نعم قد يكون
 البيع والشراء مما لا بد منه للكتبة ان قال وبكم وشراكم صوابه وبكم وشراكم روى ابن ماجة في سننه عن مخل
 عن وائل بن الاسقع ان النبي قال جنبوا ما جكم صبيكم وجميبتكم وشراكم وبكم وخصوماكم ورفع اموالكم
 واقامة حدودكم وسلب سبوقكم واتخذوا على ابوابهم المظاهر وجمروها بالجمع وقوله وشراكم وبكم باطلا في تنظيم الشراء
 والبيع في زمان الاعتكاف لان ما لا بد منه مستثنى لكان الضرورة ولا يملك الباجر لقوله وقل لعبادي يقولوا التي
 هي احسن واذا كان الحكم العام هذا فخصه بانضمام حرمة الاعتكاف والمسي يكون بثبوت اقوى وشرا وبكره
 له الصمت اعلم انه فرق بين السكوت والصمت فان من ضم شئنه ان يكون ساكنا ولا يكون صامتا الا اذا طال
 مدة الصوم وقد ثبت على هذا من قال الصمت ترك الحديث واطال السكوت الا انه لم يصح تخصيص الحديث باضام
 الترك البرهان من ينبغي يصيد في علته ترك الحديث ولا يصح عليه صمت واذا تحققت الفرق بين السكوت والصمت
 فقد وقفت على وجه ابناء الصمت على السكوت ههنا قال الامام حميد الدين الضريبي انما كره الصمت اذا اعتكف
 فربه اما اذا لم يعتكفه فربه فلا يكره لعله من صمت بخارواه عبد الله ابن عمر وفي تمام التعليق بالمرور
 نظر لان المراد من الصمت في ترك الحديث مع الناس لا ترك الكلام مطلقا في الاذكار والقرآن لان صوم الصمت ليس
 هو صوم اهل الكتاب فيخرج روى ابو داود وعن ابن هرييرة روى ان النبي نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت فان
 قلت لا ادم من عدم كونه قرته ان يكون مكره فالتقريب غير تام قلت قد ثبت قبل هذا على ان المراد الصمت
 معتقدا بانه قرته فالتقريب تام فان قلت مطلق الصمت يعني التحريم فلم اطلق عليه كراهة قلت التحريم يثبت بدليل قطعي
 وهذا اطلاق يثبت به كراهة التحريم لكنه يجانب لا يتوهم ان في قوله ولا يملك الباجر غنى عن هذا لانه مخصوص بخص
 الكلام وهذا يعم غيره من التقني والزمنة ونحو ذلك ثم ان في عبارة بختاب النبي ههنا فلا دلالة فيه

في

في

في

يخرج منه بعد عروب الشمس وقال ابو يوسف قد عرفت مما نقلناه اتفاقا من مذهبه وقد افصح عنه عبارة
 العنابي وغيره في شرح الجامع الكبير حيث قالوا لكن عند ابي يوسف يدخل اليوم الاول والليل بالمتوسطة
 ضرورة التتابع واليوم الثاني فلما يد ما قبل كان من حقا اي من حق المص ان يجعل عن ابي يوسف لما ان
 هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعد وجه الظاهر ودلالة ما ذكر على ما نؤمنه غير ظاهر
 لان المراد من غير ظاهر الرواية ما نقله عن ابي حنيفة ومحمد فدلالة على تقديره افضاء الظاهر غير الظاهر
 ان تكون عنهما في هذه المسئلة رواية اخرى ظاهرة لان المتن يجمع قال بعضهم عن ابي يوسف في التثنية
 ويجمع لا بد منه لليلة الاولى لان الاعكاف بالدليل لا يكون الاتباع ضرورة الوصل بين الايام ولا حاجة
 الى ادخال الليلة الاولى لتحقيق الوصل بدونها ومنهم من جعل خلاف ابي يوسف في التثنية فقط وفي
 المتوسطة ضرورة الاتصال لتعليل للوقوف بين الليلة الاولى والمتوسطة في الدخول على ما فهم من قوله لا
 يدخل الليلة الاولى والمعنوم معبر في الرواية اتفاقا ولذلك اكتفى به في تقرير قول ابي يوسف وجه الظاهر
 المتن يجمع فان قلت ان الشرط في صحة الجملة اثنان سوى الامام عند ابي يوسف وثلاثة عند هذا
 دليل على ان المتن يجمع عند لا عند ما وهما عكسا فقد ترك كل اصل قلت المدار هو الاحتياط
 في الموضعين على قولهما فلان لو صلى الظهر خرج عن العهدة بيقين اما لو صلى بها للجمعة بعد لا يكون صحيحا
 لاحتمال ان الشرط في الاحتياط في ان لا يلحق المتن يجمع في الجمعة واما الاعكاف فالاحتياط في ان
 يعتكف يومين وليلتين وهذا ظاهر واما على قوله فلان الاصل ان يعمل الا وضاع في كل صورة لكن
 ترك هذا الاصل في الجمعة لدليل وهو ان الجمعة اعم سميت جمعة لطف الاجتماع وهو محقق في المتن فلهذا
 الحق بالجمع ولا دليل في الاعكاف فيجوز على الكل المذكور اما قوله في العهدة محاذات الف، ما في المتن
 بالجمع فعلى احدى الروايتين عنه على ما بينه صاحب البدائع حيث قال وعن ابي يوسف روايتان في رواية
 قال الثوريان بعد ان صلوة اربعة نفرين على عينيها من على سارية واثنان خلفهما بخداهما وثلث نفرين
 صلوة خمسة نفرين على عينيها ومن على شاطئها وثلث حلقين وكذا اثنان وفي رواية الثوريان ثلث نفرين
 رجلين عن عينيها وبهما وصلوة رجلين رجلين الى اخر الصفوف والثلث يفيضان صلوة رجل
 عن عينيها وصلوة رجل عن يمينها وصلوة ثلثة ثلثة الى اخر الصفوف وجه الرواية الاولى ان في
 الصلوة ليس لكان كجملته لانها اذا تقع بالصف التام من الف، باحدث لم يوجد وانما ثبت
 الف وما محاذات ولم يوجد المحاذ الا هذه العذر ووجه الرواية الاخرى
 ان المتن يجمع بدليل ان الامام يتقدم الاثنان ويصطفان
 حلقه كالثلاثة حكم الثلثة كذا في حكم الاسواق من هاتين
 ان في الحاق المتن يجمع عنه روايتان عن علي بن
 التفصيل المذكور قال في حواشي بل ان ابا
 في هذا اصل في سلة الحاذات
 يجوز ان يكون عنه روايتان
 ان المتن يجمع
 حكم الجمع

27

102
103
104

توالت

لم يرض ولي بكره كانت اوثيبا عند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الاخر وفي قوله الاول انه ينفق الابولي وعند محمد ينفق موقوفها
وقال مالك والشافعي لا ينفق بعبارة النساء اصلا لان النكاح براء لمقاصد والنفق ينقض اليهن فلي بالالا ان محمد يقول يرتفع
الحمل بالنوقف على اجارة الولي ووجه الجواز انها سقرت في حالص حقها وهي من اهلها لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان
لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كمالا تنسب الى الوقاحة ثم في طاهر الرواية لا يفرق
بين الكفو وغير الكفو لكن للولي حق الاعتراض في غير الكفو وعن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الثاني وقد رجع عنه ايضا اذ لا
يجوز في غير الكفو لان كم من واقع لا يرفع ويروي رجع محمد الى قولها ولا يجوز للولي اجبار البالغة على النكاح عند خلافا للشافعي
في البكر الاعتبار بالصغيرة وهذا لانها جاهلة بامر النكاح لعدم الخبرة ولهذا يقبض الاب صدامها بغير امرها ولذا انها حرة
مما طلة فلما يكون للغير عليها ولادة الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقدر الابلوغ مدلل بوجه احتياط فصار
كالغلام وكان تصرف في المال وانما ملك الاب قبض صدامها برضا ما دلالة لا يملك ان تمت واذا امتدت فحسكت
او تمسكت فهو اذن لقوله لم البكر تستأمر في نفسها فان سكنت فقد رضيت ولان جنبه الرضا فيه راحة لانها تستحي عن اهلها
الرغبة لاعتن الرد والنفك ادل على الرضا من السكوت بخلاف ما اذا بكت لانه دليل السخط والكراهة وقيل اذا حكمت كالمسنة
ما سمعت لا يكون رضئ واذا كنت بلا صورت لم يكن رد او ان امتدت في غير الولي او ولي غيره او ولي منه لم يكن رضئ حتى تنكح
او تفعل ما دل على الرضا قطعا الا ان يكون رسول الولي لان هذا السكوت لقلة اللغات الى كلامه فلم تقع دلالة على الرضا
ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء عنه للحاجة ولا حاجة في غير الاولياء ورسول الولي قائم مقامه ويعتبر في الاستئذان التسمية
الرفق على وجه يقع به المعرف ليطهر رغبتها فيه من رغبتها عنه ولا يشترط تسمية المهر هو الصحيح لالا النكاح بدونه ولو زوجها
قبلها الخبر فسكت فهو على ما ذكرنا لان وجه الولاية ح السكوت لا يختلف ثم الخبر ان كان فصوليا يشترط منه العدد والعدالة
عند ابي حنيفة خلافا لها ولو كان رسول لا يشترط اجماعا ولم نظاير واذا امتدت النيب فلا بد من رضا بالقول او الفعل
قبض المهر لقوله ثم النيب نشاور ولاه القول والفعل لا يعد عيبا منها وقال الحياض بالحارسة فلا مانع منها في حقها والاذنات
بجارتها بونه او حصة او جراحة او عتيس فهي في حكم الاكهار خلافا للشافعي لان البكر من عذرتها مائة وهذا قد زالت عذرتها
ولما انها بكر حقيقة لان مصيبتها اول مصيبتها ومنه البكورة والبكرة ولانها تسمى لعدم الحارسة ولو زالت بغيرنا فهي كذلك عند
ابي حنيفة وعندهما وهو قول الشافعي لا تكفي بسكوتها لانها ثبتت حقيقة اما عند فلاما وما عندهما خلافا لنصيبها عايدا
اليها ومنه المنوبة والمقابلة والتوثيق ولا في حصة ان الناس عرفوها بكرة فيعيبونها بالنطق فيمنع عنه فيكفي بسكوتها
لانها ثبتت حقيقة اما عند فلاما وما عندهما ملان نصها عايدا اليها كمالا يعطى عليها مصالما بخلاف ما اذا وطئت بشبهة
او بنكاح فاسد لان الشرع اظهر حيث علق بها احكاما الزنا فقد رتب الاستزاح حتى لو شتمت حالها لا تكفي بسكوتها واذا
قال الزوج بملك النكاح فسكت وقال رددت قال قول قولها وقال في القول قوله لان السكوت اصل والرد عارض فصار كاحد

فلو لم يقع الى السكوت وبطلانهم
 دليل على كمال الاذن والارادة والاختيار
 على ذلك الاذن والارادة والاختيار
 في حق غيره الاولياء للحاجة والواجب
 او في حق ذي غيرهم اتم فصول
 الانقضاء الى طاعة كفاية ما اذا
 كان المتكبر رسول الله ما اذا
 مقامه وهو لا يعرف في الاول ما اذا
 من غير انما يختار في التسليم
 النوع على وجهه فانه لا يسمي
 وقال في الرد عليك ما اذا اذاع
 السكوت يعني والاشارة طاعته
 هو الصحيح هو الصحيح احضر اعني

العائد من اذاعى خيار الشرط ولم اذ يدعى لزوم العقد وتلك البضعة والمرأة تدفعه فكانت شركته كالملووع اذا دعى رد الوكيل
مختلف مسئلة الخيار فان التمسك بالاصل يصح للدفع وولنا الالتزام وان اقام الزوج البينة على سكوتها تقبل لانه مما يحيط
به علم الشاهد وان اقامها معا فثبتت اولى كالمووع وان لم يكن بينه فلا يبان عليها عند اى صفة خلافها وهما وهى مسئلة الاختلاف
فى الاشياء الاسنة وتأتى فى الدعوى انشاء الله وكجزئ الخالص الصغير والصغيرة اذ ازوجها الولي بكر كانت الصغيرة او
نصيب والولي ما لا يعاقب هو العصمة والى خلافها فى غير الاب والنشافى فى غير الاب والجد وفى النيب الصغيرة ايضا وجه
قول مالك ان الولاية على الحر باعتراف الحاجة ولا حاجة عند الغلام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس
والجد ليس فى معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان السكاح يتضمن المصالح وهى لا تتوزع الا بين المتكافئين عادة
ولا ينفق الكفو فى كل زمان فانبتنا الولاية فى حالة الصغر امر ازكف وجه قول النشافى ان النظر لا يثبت بالتفويض الى غير الاب
والجد لقصور شفقته وبعد قرأته ولذا لا يملك التعريف فى المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التعريف فى النفس وانه اعلى اولى
ولنا ان القرأه داعية الى النظر كما فى الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه فى سلب الالتزام عن ولاية خلاف التعريف
فى المال لانه يتكرر فلا يمكن تواركه الخلف فلا يثبت الولاية الا لمرثته ومع القصور لا يثبت ولاية الالتزام وجه قوله فى المسئلة
انما انه ان النشيب سبب لحدوث الراى لوجود الممارسة فادركنا الحكم عليه بتفسير اولنا ما ذكرنا من تحقيق الحاجة ووفور
الشفقة ولا ممارسة تحدث الراى بدون الشهوة فبذلك الحكم على الصغير ان قوله لم السكاح الى العصاة من غير فصل شهد
لكلنا ما تقدم والترتب فى العصاة فى ولاية السكاح لا كما لترتب فى الارث فلا بعد محجوب بالاقرب وان زوجها
الاب او الجد يعنى الصغر والصغيرة فلا خيار لواحد منهما بعد البلوغ لانها كما لا الراى وان الشفقة فلم العقد
بما شترتها كما اذا باشرها برضاها بعد البلوغ وان زوجها غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار او ابلغ ان شاء اقام
على السكاح وان شاء فسخ ويشترط فيه القضاء بخلاف خيار العتق لان الفسخ من ادفع حرز خفى وهو كمن الخلل ولهذا
الذكر والانشى فجعل الرامانى حق الاخر فيفتقر الى القضاء وخيار العتق لدفع حرز جلى وجوز زيادة الملك عليها وانما يخص
بالانفى فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر الى القضاء ونهنا عند اى صفة ومحمد وقال ابو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد
ولهما ان تراء غيرهما فصة والنفعان يشترط بقصور الشفقة اوراة تاهر فيطرق الحلل الى القاصد عسى والتوارك
بخيار الادراك والطلاق الجواب فى غير الاب والجد يتناول الام والقاضى وهو الصحيح من الرواة لقصور الراى فى احدهما
ونقصان الشفقة فى الاخر فيترجم عندهما اذا بلغت الصغيرة وقد عقلت السكاح فسكت فهو رضى وان لم تعلم فلها الخيار عند
العلم بما قبل السكاح لانها لا تتكلم من التعريف الاب والولي ينفر ديه فعذرت ولم يشترط العلم بالخيار لانها تنفر لمعرفة احكام
الشريعة والادراك العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتق لان الامة لا تنفر لمعرفة فقذر بالجهل ثم خذ البكر سطل بالسكوت
ولا يبطل خيار الغلام الا بالقول او بفعل يعلم منه الرضا وكذلك اجابة اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا بالذات الحالة

الى انذاره و الاصل في القول في العيوب
النساء و العيوب في صدره باليس
يتركها اذا صار في نساء
سرعين الحرة اذا
حارح
عوز

في الاصل
لا بد من هذا الضم في تمام
الصل على الاطلاق الجواب الا في ذكر
ومع هذا يبقى في بعض النسخ
سما الحل
فمنه

فما لم يزل
منه ثبوت
في ذلك بعد
يسر على

عالم یقین یافت اوجی مضامین
انہ رضا

والامان احد عاقل البلوغ وورثه
الافق وكلنا الامان بعبا البلوغ
قبل التوق

حالة ابتداء النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس ولا يبطل النكاح في حق البنتيب والطلاق لا يثبت بانبات
البكر بل لتوهم التحلل فانما يبطل بالرضا غير ان السكوت البكر رضى بخلاف خيار العتق لانه ثبت بانبات المولى وهو الاتفاق فبغير
فيه المجلس كانه خيار المخير ثم العتق بخيار البلوغ ليست بطلاق لانه يصح من الاتنى ولا طلاق اليها وكذا اخيار العتق لما بينا خلاف
الخيرة لان الزوج هو الذى ملكها وهو مالك للطلاق قال مات احدهما قبل البلوغ او بعد قبل التفريق ورثه الاخر لان اصل
العقد صحيح والملك الثابت به قد انتهى بالموت بخلاف مبائنة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجابة لان النكاح ثم موقوف
فيبطل بالموت وهناك من يفتقره ولاولادة لعبد ولا صغير ولاجنون لانه لاولادة لهم على انفسهم فاولى ان لا يثبت على غيرهم
ولان بند ولانه مطر ولا نظر في التقويض الى هوانه ولاولادة لكافر على مسلم لقوله تعالى ولما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا ولهذا لا يقبل شهادة عليه ولا يتوارثان اما الكافر فيثبت له ولادة الاطلاق على ولد الكافر لقوله تعالى والذين كفروا
بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه وحكمى بينهم التوارث ولغير العصبات من الورثة التزوج عند عدم العصبات
في قول الى حنفية وهذا الاحتسان وقال محمد لا يثبت وهو اليكس وجوز وانه عن الى حنفية وقول الى يوسف مضطرب في ذلك
والاشهر ان مع الى حنفية وذكر الكفر في مع محمد والاوال صحيح له ما روي في الولاية انما تثبت صوتا للقرآن عن نسبه غير الكفو
ايها والى العصبات الصبيانه ولها مال الولاية نظره والنظر بتحقيق بالتقويض الى من هو المختص بالقراءة العائنه على الشفقة ومن
لا عصبة لها من جهة التزاه اذا زوجها مولانا اى مولا العتاقه جاز لانه من العصبات واخر الاولياء مولى المولاة واذا عدم الاولياء
تاولاة الى الامام والحاكم لقوله من السلطان ولد من لاولى له واذا غاب الولي القرب غيبه منقطعه جاز للولي البعيد ان يزوج
وقال زفر لا يجوز لان ولادة الاقرب قاطعة لانها تثبت حقا لعينه للقرآن فلا تبطل بغيبه ولذا الورجها حيث هو جاز
ولاولادة للابعد مع ولانه ولهم ان يزوجها موطر وليس من النظر التقويض الى من لا ينتفع براه فقوضنا الى الابعد وهو مقدم
على السلطان كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث هو منه منع وبعد التسليم بقول للابعد بعد القراءة وقرب التدبير ولا اقرب
عكس فخر لا منزلة ولين متساويين وايضا عقد بعد ولا يرد والغيبه المنقطعه ان يكون في بلد لا يصل اليه القوافل في السنة
الامرة وهو اختيار القدوري وقبل ان يمدد السفرة لانه لا نهاية للاقتضاء واليه اشار في الكتاب وهو اختيار اكثر المتأخرين وقيل
او كان حال مفوت الكفو الخاطب بكتي طاع راء وهذا اقرب الى النكح لانه لا نظر في انقاء ولايته وواذا اجتمع في الجنون ابو با
وابها فالولى في نكاحها ابنا عندك حنفية وابي يوسف وقال محمد ابو لانه اوفر شفقة من الابا ولها الابن هو المقدم في
العصوبة وهذه الولاية مثبتة عليها ولا عمة بزيادة الشفقة كما الى الام مع بعض العصبات **فصل في النكاح** الكفاة في جانبته معتبرة في لزوم
النكاح قال في الام لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوج من الامن الا النساء ولا انقطاع المصالح بها المتكافئين عادة لان الشرفه تاج
ان يكون مشتركة للجنس فلا بد من اعتبارها في جانبته دون جانبها لان الزوج مستفرض ولا عار في دناؤه التراضى فاذا زوجت
المرة نفسها مما غير فله للعصيان ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر عارهما انفسهم ثم الكفاة تعتبر في النسب ان كانت من العوب لانه يقع به النكاح

فقرش بعضهم الكفا، لبعض وسائر العرب بعضهم الكفا، لبعض الابن باهله فانهم ليسوا بالكفا لعامة العرب لانهم معوفوا بالجهالة
والموالي بعضهم الكفا، لبعض والاصل قوله قد قرش بعضهم الكفا، لبعض رجل برجل وقوله دم والعرب بعضهم الكفا، لبعض الابن
باهلة ولا يعتبر النفاصل فيما بين قرش لما روينا وعنه محمد الا ان يكون شيئا مشهورا كاهلة بيت الخلافة كان قتل تغلبا للخلافه وتسكيننا
للفتنه وبهجرة الكفاة في الاسلام لان النفاخر من الموالي بالاسلام لا يكون كفوا لمن ابوا لان عام التنب بالاب والجد وابو يوسف الخ في المواضع
بالاشياع كما هو مذهب في التعرف ومن له ابوان في الاسلام يكون كفوا لمن له اباء منه والكفاة في الحرمة نظيرة في الاسلام في جمع
ما ذكرنا لان الترق انز الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم الكفا، وتعتبر ايضا في الديانة ونهنا قولنا في حصة والي يوسف هو الصريح لاننا من
اعلى النفاخر والمرأة تعتبر بنفس الزوج فوق ما يعتبر بصفة نسبه وقال محمد لا تعتبر لانها من الامور اللاحقة فلا يثبت عليها احكام الدين
الا اذا كان يبيع ويخبر منه او خرج الى الاسواق سكران ويلعب به العبيد لان سخط به وتعتبر في المال وهو ان يكون قادرا على المهر
والنفقة وهذا هو المعبر في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملك احدها لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من العاهة والنفقة قوام
الازواج ودوامه والمهر والمهر قدر ما تغار فوا تجيله لان ما رواه مؤجل عرقا وعنه ابى يوسف انه اعتبر القدرة على النفقة دون
المهر لان كراهي المسألة في المهور وقد اظهر المراد قادرا عليه يسارا به فاما الكفاة في الغنى فمقتضى في قولنا في حصة ومحمد حتى ان العاهة
في اليسار لا يكتفيها القادر على المهر والنفقة لان الناس سفاحرون بالغناء ويعبرون بالفقر وقال ابو يوسف لا يعتبر لانه لا يثبت له
عاد وراح وتعتبر في الصناعات ونهنا عندنا في يوسف ومحمد وعنه ابى يوسف انه لا يعتبر الا ان ينفق
كما لا يملك والحام والدباج وجه الاعتبار ان الناس سفاحرون ويتغير ولا بد منها ووجه القول الا ان الحرف ليست بلازمة ولكن
التحول من الخبيثة الى السوء منها واذا تزوجت المرأة ونقضت من مهر مثلها فلا ولياء الاعتراض عليها عندنا حنفية حتى يتم
لها مهر مثلها او تغار قها وقال ليس لحكم ذلك وهذا الوضع يصح على قول محمد المرجوع عنه في النكاح بلاولي ما يعتبر اذنه لاصل النكاح فلا
شهادة فيه على الرجوع لهما ان اراد على العشرة حقا ومن لم يقط حقه لا يعتصر عليه كانه الابراء وبعد التسمية له الاوليا ينقرون
نفلا المهور ويعبرون بنقصانها فان شبه الكفاة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا تعتصره واذا زوج الاب ابنة الصغرى ونقض
من مهرها وابنة الصغرى وزاد في مهر امراته باز ذلك عليها ولزم ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد ونهنا عندنا حنفية وقال لا يجوز
الا اذا كان الخطأ والزاد قد رما متعاضا لنفسه ولم يبين ان لا يجوز النكاح او التسمية وانما اختلف في الصريح ان النكاح لا
يجوز لانه الولاية مقدمة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان الخطأ من مهر الخبيث ليس من النظر فشيء كانه السع ولهذا
لا يملك ذلك غيره بما رواه الحكم يدار على دليل القطر وهو قرب الغواة وفي النكاح مقاسد تزويج المهر اما المالبة فهي المقصود في التعرف
المالي والدليل عندنا في غيرهما من زوج ابنة الصغرى عبد الوزوح ابنة الصغرى فهو باس ونهنا عندنا ايضا لان الاعراض
عن الكفاة المصلحة تغوزها وعندها حضور ظاهر لعدم الكفاة فلا يجوز **فصل في الوكالات بالنكاح وغيره** يجوز لابن العم
ان تزوج بنت عم نفسه وقال زفر لا يجوز واذا اذنت المرأة لرجل ان يزوجه لنفسه فعقد كحرة شاها بياز وقال زفر والشافعي

بسمي بل اللاتين وفيه اللاتين
بسمي الانسان ضلوا ذكره
المغرب والشرق واليابس
المقام ما مضى
البلع
عالمهم

2012
عائفة الموحدة
محافظة مازن

موصوف بان يذكر ولا يذير عليه فلما مهر فلها لان هذا جهالة الجنس اذا انشأ باجناس فسمى جنسا بالان قال
سوي يصح التسمية وتخيير الزوج لما يشاء وكذا اذا بالغ في وصف الغوب في طاهر الدولة لانها ليست من ذوات الامثال وكذا
اذا سمي كميلا او مودونا وسمى جنسه دون صفته وان سمي جنسه وصفته لا يخبر لان الموصوف منها ثبت دينها في الذمة بنيتها
وان تزوج مسلم على غير او خسر فالنكاح جائز ولها مهر فلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فصح
النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يفيد بالشرط الفاسد لكن لم يقع التسمية لان المسمى ليس على متقوم في حق المسلم فوجب
مهر المثل والاشارة على هذا الدكان من اخل فاذا مهر فلها مهر فلها عند ايه حصة وقال المثل الدكان من اخل وان تزوجها
على مهر العبد فاذا مهر حب مهر المثل عند ايه حصة ومحمد وقال ابو يوسف حب العتق لانه اظهرها مالا وعجز عن تسليمه فحبته او
مثله لان كان من ذوات الامثال كما اذا مهر العبد المسمى فخير من قبل التسمي ولا يه حصة انه لما اجتمعت الاشارة والتسمية فغير
ولاي حصة الاشارة لكونها الباع من المقصود وهو التعريف فكانه تزوج على خمر او حرم المسمى لان اصل المسمى اذا كان من
جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان المسمى موجود في المشار اليه وليس يتابع له والتسمية الباع في التعريف من
حيث انها تعريف المهرية والاشارة تعرف الدات الاترى انه من لشئ في فصا على باقوت فاذا مهر زواج لا ينعقد لاختلاف
الجنس ولو اشترى على باقوت امر فاذا مهر اخر فنعقد العقد لان الجنس وفي مثلتها العبد مع الحر جنس واحد
لعله التفاوت في المنافع والمخرج المثل في الفسخ التفاوت في المقاصد والاشارة والاشارة على هذا العبد في اذا احدهما
حبر فليس لها الا الباقي اذا اصابه عشرة درهم عند ايه حصة لانه مسمى وجوب المسمى وان اقل منع وجوب مهر المثل
وفيه نظر وقال ابو يوسف لها العبد وقمة المثل لو كان عبدا لانه اظهرها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احداهما فيجب قيمته
وقال محمد وهو رواية ان الى حصة لها العبد الباقي وقام مهر فلها ان كان مهر فلها اكثر من قيمة العبد لانها لو كانتا حري
حب تمام مهر المثل عند واذ كان احدهما عبدا حب العبد وتمام مهر المثل وفيه نظر واذ افرق القاضي بين الزوجتين
في النكاح الفاسد قبل الدخول بها فلا مهر لها لان المهر منه لا حب مجرد العقد لفساده وانما يجب بيمينها منع البضع
والخلوة فيه لا يثبت لها الحكم فلا تقام مقام الوطى قال ودخل بها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل عند خلافا لفرجه هو
يعتبر بالبيع الفاسد ولهم ان المستوفى انما تقوم بالتسمية عند وجوده فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة عليه
لعدم صحة التسمية وان نفقت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم ما في حق الزيادة بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فستقدر
بذلك بقيته وعليها العدة احكاما للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط تحرزا عن شبهة النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التبريق
لانها آخر العطبات هو الصريح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفقها بالفرق ونسب ولد بالان النسب تحتاط في اثباته
اجاء للولد فثبتت على الثابت من وجه ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى وعندنا من وقت النكاح
وهو يعيد لان النكاح الفاسد ليس يراجع اليه والاقامة باعتبار مهر فلها بعته باخواتها ومجانها وبنات اعمامها

لا مجال له ولا يذير عليه فلما مهر فلها لان هذا جهالة الجنس اذا انشأ باجناس فسمى جنسا بالان قال
سوي يصح التسمية وتخيير الزوج لما يشاء وكذا اذا بالغ في وصف الغوب في طاهر الدولة لانها ليست من ذوات الامثال وكذا
اذا سمي كميلا او مودونا وسمى جنسه دون صفته وان سمي جنسه وصفته لا يخبر لان الموصوف منها ثبت دينها في الذمة بنيتها
وان تزوج مسلم على غير او خسر فالنكاح جائز ولها مهر فلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فصح
النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يفيد بالشرط الفاسد لكن لم يقع التسمية لان المسمى ليس على متقوم في حق المسلم فوجب
مهر المثل والاشارة على هذا الدكان من اخل فاذا مهر فلها مهر فلها عند ايه حصة وقال المثل الدكان من اخل وان تزوجها
على مهر العبد فاذا مهر حب مهر المثل عند ايه حصة ومحمد وقال ابو يوسف حب العتق لانه اظهرها مالا وعجز عن تسليمه فحبته او
مثله لان كان من ذوات الامثال كما اذا مهر العبد المسمى فخير من قبل التسمي ولا يه حصة انه لما اجتمعت الاشارة والتسمية فغير
ولاي حصة الاشارة لكونها الباع من المقصود وهو التعريف فكانه تزوج على خمر او حرم المسمى لان اصل المسمى اذا كان من
جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان المسمى موجود في المشار اليه وليس يتابع له والتسمية الباع في التعريف من
حيث انها تعريف المهرية والاشارة تعرف الدات الاترى انه من لشئ في فصا على باقوت فاذا مهر زواج لا ينعقد لاختلاف
الجنس ولو اشترى على باقوت امر فاذا مهر اخر فنعقد العقد لان الجنس وفي مثلتها العبد مع الحر جنس واحد
لعله التفاوت في المنافع والمخرج المثل في الفسخ التفاوت في المقاصد والاشارة والاشارة على هذا العبد في اذا احدهما
حبر فليس لها الا الباقي اذا اصابه عشرة درهم عند ايه حصة لانه مسمى وجوب المسمى وان اقل منع وجوب مهر المثل
وفيه نظر وقال ابو يوسف لها العبد وقمة المثل لو كان عبدا لانه اظهرها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احداهما فيجب قيمته
وقال محمد وهو رواية ان الى حصة لها العبد الباقي وقام مهر فلها ان كان مهر فلها اكثر من قيمة العبد لانها لو كانتا حري
حب تمام مهر المثل عند واذ كان احدهما عبدا حب العبد وتمام مهر المثل وفيه نظر واذ افرق القاضي بين الزوجتين
في النكاح الفاسد قبل الدخول بها فلا مهر لها لان المهر منه لا حب مجرد العقد لفساده وانما يجب بيمينها منع البضع
والخلوة فيه لا يثبت لها الحكم فلا تقام مقام الوطى قال ودخل بها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل عند خلافا لفرجه هو
يعتبر بالبيع الفاسد ولهم ان المستوفى انما تقوم بالتسمية عند وجوده فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة عليه
لعدم صحة التسمية وان نفقت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم ما في حق الزيادة بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فستقدر
بذلك بقيته وعليها العدة احكاما للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط تحرزا عن شبهة النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التبريق
لانها آخر العطبات هو الصريح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفقها بالفرق ونسب ولد بالان النسب تحتاط في اثباته
اجاء للولد فثبتت على الثابت من وجه ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى وعندنا من وقت النكاح
وهو يعيد لان النكاح الفاسد ليس يراجع اليه والاقامة باعتبار مهر فلها بعته باخواتها ومجانها وبنات اعمامها

في النكاح الفاسد قبل الدخول بها فلا مهر لها لان المهر منه لا حب مجرد العقد لفساده وانما يجب بيمينها منع البضع والخلوة فيه لا يثبت لها الحكم فلا تقام مقام الوطى قال ودخل بها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل عند خلافا لفرجه هو يعتبر بالبيع الفاسد ولهم ان المستوفى انما تقوم بالتسمية عند وجوده فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة عليه لعدم صحة التسمية وان نفقت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم ما في حق الزيادة بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فستقدر بذلك بقيته وعليها العدة احكاما للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط تحرزا عن شبهة النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التبريق لانها آخر العطبات هو الصريح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفقها بالفرق ونسب ولد بالان النسب تحتاط في اثباته اجاء للولد فثبتت على الثابت من وجه ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى وعندنا من وقت النكاح وهو يعيد لان النكاح الفاسد ليس يراجع اليه والاقامة باعتبار مهر فلها بعته باخواتها ومجانها وبنات اعمامها

بقول

لقول ابن مسعود ولها مهر فلها مثل شيئا ومن اتى برب الاب والابن الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشئ انما يعرف بالنظر
في قيمته فلا يعتبر بها وخالفها ادا لم تكن من قوم ابيها لما بينا وان كانت الام من قوم ابيها بان كانت بنت عن في يعتبر
بها لانها بنت عن ويعتبر في مهر المثل الانسان في السن والجمال والمال والقود والدين والعفة والبلد والعصر لان مهر المثل
محلل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يختلف باختلاف البلد والعصر وقالوا بعه الشوي في البكارة وعدمها لا يكتفى
بها واذ امن الولي المهر صح فانه لا من اهل الالتزام وقد اختلفوا في ما يقبله فصح في المرأة بالخيار في مطابقة رفقها او غيرها كما في
سائر الكفالات وبرجع الولي اذا ادعى على الزوج كان باهر كما هو الرسمى في الكفالات وكذلك يصح هذا الضمان ان كانت المرأة حرة
كخلاف ما اذا باع الولي مال الصغير ومنه النكاح لان الولي صغير ومعتبر في النكاح وعاقده ومباشر في السع ترجع العدة عليه والحقوق
اليه ويصح ابراءه عند ايه حصة ومحمد ويملك قنصه بعد بلوغ ولو لم يوج الصحا يصير ضمانا لنفسه وولاءه قبض المهر للولي كالم الولاية
لا يحكم انه عاقد الا برب انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضمانا لنفسه وللمرأة ان تمنع نفسها وتأتي ان خرج معه حتى تاخر
المهر فتعاضد حقها كما تعاضد حق في المبدل كما في السع وليس للزوج ان يمنعها من السفر واخرى من منزل وزيارته اهلها حتى
يوفها المهر المثل كله لان حق الحبس لا يتنافى مع الحق في السع ولا يفسد حقها في السع ولو كان المهر كله موطئا لغيرها ان منع
نفسها لا سقاطها حقها بالتأجيل كما في السع وفيه خلاف ابو يوسف وان دخل بها فذلك المهر المثل من عند ايه حصة وقال ليس
لها ان تمنع نفسها واختلف في اذا كان الدخول برضا حتى لو كانت مكرهته او كانت مبيته او مجنونة لا يسقط حقها في المنع
مالا اتفاق وعلى هذا الخلاف اختلفوا بها برضا او يثبت على هذا الاحتياط الفقه لهما الا المعقود عليه كله قد صار سلبا اليه بالوطء الواجب
وبالوطء مرة ولذا يملكها جميع المهر فلم يمتحق لها حق المنع كالباع ولم انها تمنع منه ما قبل الدخول لان كل وطء تصرف في البضع
الحرم فلا تخلى عن العوض ما نه لخطر والتاكيد بالواحدة بجملة ما وراها فلا يصح افراما للمعلوم مالم يوجد صدار معلوما فتمت
المرحلة وصار المهر مقابلا بالكل كالمهر اذا اجنى جناته يدفع كل قنصه بها ثم اذا اجنى اخرى يبيع ولي الجنابة الثانية ولي الاولى
لتحقيق المراجعة واذا اوقاها نقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وقيل لا يخرجها الى البلد
غير بلد لان القرب يؤدي وفي قري المهر القربة لا تحقق العدة ومن تزوج امرأة ثم اختلفا في قدر المهر فالقول لمن شهد له
مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله في نصف المهر ومحمد عند ايه حصة ومحمد وقال ابو يوسف القول قوله قبل الطلاق
ومحمد وبعد الا ان يأتي بشئ قليل وهو الصحيح لا يتعارف مهر المهر الى المرأة تدعى الزيادة والنكاح ينكره والقول قول
المكثر مع يمينه الا ان يدعى ما يكفه الطاهر منه وهذا لا يقوم منافع البضع ضروري في المسمى اجابني من المسمى لا يعارض اليه
ولها ان القول في الدعا ولا من قول من شهد له الطاهر شاهد له مهر المثل انه هو الموجب الاصل في باب النكاح
مضار كالبصا مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر حكمه فقيمة البضع ثم ذكرنا ان القول بعد الطلاق قبل الدخول قوله
في نصف المهر وهذا رواية الجامع الصغير والاصل ذكر في الجامع اكبر ان حكم شئ منها وهو يكتسب قولها لان المتعة موصوفة بعد

في النكاح الفاسد قبل الدخول بها فلا مهر لها لان المهر منه لا حب مجرد العقد لفساده وانما يجب بيمينها منع البضع والخلوة فيه لا يثبت لها الحكم فلا تقام مقام الوطى قال ودخل بها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل عند خلافا لفرجه هو يعتبر بالبيع الفاسد ولهم ان المستوفى انما تقوم بالتسمية عند وجوده فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة عليه لعدم صحة التسمية وان نفقت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم ما في حق الزيادة بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فستقدر بذلك بقيته وعليها العدة احكاما للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط تحرزا عن شبهة النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التبريق لانها آخر العطبات هو الصريح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفقها بالفرق ونسب ولد بالان النسب تحتاط في اثباته اجاء للولد فثبتت على الثابت من وجه ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى وعندنا من وقت النكاح وهو يعيد لان النكاح الفاسد ليس يراجع اليه والاقامة باعتبار مهر فلها بعته باخواتها ومجانها وبنات اعمامها

في النكاح الفاسد قبل الدخول بها فلا مهر لها لان المهر منه لا حب مجرد العقد لفساده وانما يجب بيمينها منع البضع والخلوة فيه لا يثبت لها الحكم فلا تقام مقام الوطى قال ودخل بها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل عند خلافا لفرجه هو يعتبر بالبيع الفاسد ولهم ان المستوفى انما تقوم بالتسمية عند وجوده فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة عليه لعدم صحة التسمية وان نفقت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم ما في حق الزيادة بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فستقدر بذلك بقيته وعليها العدة احكاما للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط تحرزا عن شبهة النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التبريق لانها آخر العطبات هو الصريح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفقها بالفرق ونسب ولد بالان النسب تحتاط في اثباته اجاء للولد فثبتت على الثابت من وجه ويعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى وعندنا من وقت النكاح وهو يعيد لان النكاح الفاسد ليس يراجع اليه والاقامة باعتبار مهر فلها بعته باخواتها ومجانها وبنات اعمامها

هذا تصور كالا في علمي اعز

زيادة قول بعد ذلك ولا حاجة اليه

عندنا وعند ولا حاجة الى الاستدلال
بشيء من الاصل ولا يحتاج الى
المثل عندنا في جواب المسئلة
ابن يوسف قد ذكر في الجاهل في
صحة وعدم ذلك في الجاهل في
وكذا ذكر في هذا الكتاب من
اذا تزوجها على هذا العقد او على هذا العقد
واحد من الاربع من الاخر

ولو كان الاختلاف بعد موتها في المقدار
قول الى يوسف غير المذكور وقد ذكر
في الشريعة وغيره

فما حصل ان لا يحكم به عبارة المصنف

مما لا وجه لان العينة لم تكن قبل الخطبة
سواء ما كان او لم يكن
ولا ذلك في هذا الكتاب
الا ان

الطلاق حكم المثل قبله فيحكم كره ووجه التوقف انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمنفعة لا تبلغ هذا المبلغ
في العادة فلا تعد حكمها ووضعها في الجاهل في العشرة والامانة ومنفعة مثلها وعشر ولا منفعة حكمها والمذكور في الجاهل الصغير
ساكت عن ذكر المقدار فيعلم على ما هو المذكور في الاصل وشرح قولها في اذا اختلف في حال قيام السكاح ان الزوج اذا ادعى الالف
والمرأة الالفين قال كان مهر مثلها النافذ او قل قال قول قوله وان كان العين او اكثر قال قول قوله وانما اقام البينة
في الوجهين بقول بقوله لانها والاقام البينة في الوجه الاول بقول بقوله لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بقول بقوله لانها
تثبت الخط وبنتها لا تثبت الزيادة وان لم يشهد مهر المثل لواحد منهما كما اذا كان الفاء خمسة في صورة المذكور فان لم
يكن بينة بخلاف فابتها بكل لزمه وعوى صاحب ولو اقام احد البينة ابها كان ثبت ما يدعيه وان اقام الله تعالى في الصحيح
وهذا في مقدم الحكم على الخلف مخرج الرازي وقال الكرخي في الخلفان في الفصول الثلاثة ثم حكم مهر المثل ولو كان الاختلاف
في اصول المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عنده وعندهما فقدر القضاة بالمسمى فيضار اليه ولو كان الاختلاف
بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في جودها لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما ولو كان بعد موتها فان كان
في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عندنا في حصة ولا يستثنى القليل وكذا عندنا في يوسف غير انه يستثنى وعند محمد الجواب
كالجواب في حالة الحيوة وان كان في الاصل المسمى عندنا في حصة القول قول من انكر لانه لا حكم مهر المثل بعد موتها عندنا
على ما بينا انشائه وان مات الزوجان وقد سمي لها مهر فلورثتها اني ياخوذ بذلك من ترك الزوج وان لم يسم لها مهر اخلا
لورثتها المهر في الوجهين معناه المسمى في الوجه الاول ومهر المثل في الوجه الثاني اما الاول فلان المسمى دمي في ذمت
وقد تكرر بالموت فيقتضي من تركه الا اذا علم انها ماتت او لا يستقط نصيبه من ذلك واما الثاني فوجه قولها ان المهر صار دينها في
ذمتها كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احداهما وله ان موتهما على التراضي او اقرانها فمهر من يدر القاضى المثل وفيه نظر
ومن بحث الى امراته شيئا فقالت هوبة وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لانه هو المالك مكان اعرف حكمه التمسك كيف
والظاهر انه ينبغي في اسقاط الواجب لاني الطعام المليات للاكل فالقول قوله لانه لا يتعارف منه فاما في مثل
الخط والشعر فالقول قوله ما بيننا وصل ما يجب عليه من الخمار والدروع وغيره ليس لانه لا يجب من المهر لان الطاهر كذا في فصل
اذا تزوج الذي ذمته على ميتة او على غيره مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فليس
لها مهر وكذلك امرسا في دار الحرب وهذا عندنا بحصة وهو قولنا في الحربين والامانة الذمة فلها مهر مثلها
ان مات عنها او دخل بها والمنفعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفرها المثل في الحربين ايضا لان الشريعة ما شرع
اقتداء السكاح الا بالمال وهذا الشرع قد وقع عام فيثبت الحكم على العموم ولما اهل الحرب غير متضمن احكام الاسلام و
ولا ان الازام منقطع لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربوا
وولاية الازام متحققة لا تخالفا للدار وبه نظر ولا يهتف ان اهل الذمة غير متضمنين احكامنا في الديانات وفيما

يعتقدوه

من النظر ان قولنا لان المهر
منقول من السكاح في الجاهل في
من اهل الذمة غير متضمنين
احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
بالاتفاق

في غير كتاب الاصل في المهر
وبعد في كتاب
في غير كتاب الاصل في المهر
وبعد في كتاب
في غير كتاب الاصل في المهر
وبعد في كتاب

يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الازام بالسيف والمحاجة وكلما منقطع عنهم باعتبار عقد الزمة فانما انما انتم حكم
وما يتوزون فصاروا كاهل الحرب الا ان الربوا فانهم مشتق من عقودهم لقوله الامن اربى فليس بنسبنا وبينه عهد والزنا
حرام في الاديان كلها وقوله في الكتاب او على غيره مهر كمثل مني المهر وكمثل السكوت وقد قيل في المينة والسكوت رويان عن ابي
حسنة والاصح الكل على الخلاف وان تزوج زمة على حر او خسر برغم سلم او سلم احد بها فلها المهر والمهر بهذا
اذا كانا باعيا نهما والاسلام قبل القبض وان كانا بغير اعيانها فلها في المهر القتمه وفي المهر المثل وهذا عندنا في حصة
وقال ابو يوسف لها مهر في الوجهين وقال محمد لها القتمه فيها وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له
شبه بالعقد فيمنع بسبب الاسلام كالعقد فصار كما اذا كانا بغير اعيانها واذا التقت حالة القبض بحالة العقد
فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد حب مهر المثل فكذا انما ومحمد يقول في التسمية لكون المسمى لا عندنا
الا انه امتنع التسمية للاسلام فوجب القتمه كما اذا ملك العبد المسمى قبل القبض ولا يبي حصة ان الملك في الصداق المعين ثم ينس
العقد ولهذا يملك التصرف فيه وبان القبض يستقل من خال الزوج الى خاتمها وذلك لا يمنع بالاسلام كاستر داد المهر
المقصود بخلاف المشرى لان ملك التصرف فيه انما يستفاد بالقبض في غير المعين القبض لوجب ملك العين فيمنع بالاسلام
واذا تعدد القبض في غير المعين لوجب القتمه في المهر لانه من ذوات القتم فكون احد قتمته كاخذه ولا كذلك المهر لانها
من ذوات الامثال لا يدرى انه لوجاء بالقتم قبل الاسلام تحتم على القبول في المهر دون المهر ولو طلقها قبل الدخول فيها
فمن اوجب مهر المثل اوجب المنفعة ومن اوجب القتمه اوجب نصيبها **باب نكاح الوقف** لا ينفذ نكاح العبد
والامة الا باذن مولاهما وقال مالك سكر نكاح العبد لانه لا يملك الطلاق فملك النكاح ولنا قوله عم ابا عبد
تزوج بغير اذن مولاه فهو عايد ولا ان في تنفيذ نكاحها تعييبها اذا النكاح عيب فيها فلا عايد يكون اذن مولاهما
وكذا المكاتب لان الكفالة انما اوجبت فك المهر في حق الكسب معني في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك تزوج
عبد وملك تزوج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتب لا يملك تزوج نفسه بدون اذن المولى
وملك تزوج امته لا يملك المديرة وام الولد لان الرق فيها قائم واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمرء بينهما
في رقبته يباع فيه لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهة فيتعلق برقبته دفعا للمنفعة
من اصحاب الديون كما في دين التجار والمكاتب والمدير سعيان في المهر ولا يباعان فيه لانها لا تخالان النقل من
ملك الى ملك مع بقاء الكفالة والتبدير فيؤدي من كسبهما لاسنفسهما واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال
المولى لطلقها او فارقتها فليس هذا باجارة لانه لا تخال الرق لان ربه هذا العقد ومثاله يسي طلاقا ومثاله وهو
الابقى بحال العبد المقر او هو ادنى فكان الحل اولى وفيه نظر وان قال طلقها تطلقه تلك الرجعة وهذا اجازة لان
الرجعي لا يكون الا في النكاح صحيح متعين الاجارة ومن قال العبد تزوج امرأة كذا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر

لان الملك فيها عام والمالك ليس
بالملك فغيره في الملك
فقد يؤول ويملك المذكور
مقتضى الرق كما اذا صار
وقد قال في غير
قيام الرق

بكون العبد وملكه على ما
لم يذكرنا وهو ان يكون

من النظر ان قولنا لان المهر
منقول من السكاح في الجاهل في
من اهل الذمة غير متضمنين
احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
بالاتفاق

في سبب النكاح والعرض على الزوج
على ان لا يملك الزوج ان يملك
ولا بد من ان يكون الزوج
مستقلا على نفسه في كل شيء
في سبب النكاح والعرض على الزوج
على ان لا يملك الزوج ان يملك
ولا بد من ان يكون الزوج
مستقلا على نفسه في كل شيء

استقامه ولا انبائه اقتضا لان افعلى صحت خلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عن الاخر في القبض
اما العبد فلا يتبع في يد شئ لينوب عنه **باب النكاح** اهل الكفر اذا تزوج الكافر بغير شهود او في عد كافر وذلك في
دين الزوج جائز ثم اسما اقر عليه وهذا عند ابي حنيفة وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا ينقض قبل الاسلام والجمعة
الى اتمامه وقيل ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول كمال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني كما قال زفر ان الخطابات عامة على ما
من قبل فيلزمهم وانا لا يتعرض لهم اعراضا لا يفرقوا واذا تزوجوا او سلموا او حرمة قاعة وجب السقوط ولما ان حرمة
نكاح الحرمة المتعة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها ولم يلتزموا احكامنا في الخلافات
ولا في حصة ان العدة لا يمكن انبائها حقا للشرع لانهم لا يأتون بحقوق ولا حقا للزوج لانه لا يعتد بخلاف ما اذا كانت
تحت مسلم لانه يعتد واذا اجماع النكاح فخاله المرافعة والامام حالة النقاء والشهادت شرطتها وكذا العدة لانها فيها
كالملكوته او وليت بشبهة فان تزوج المجوسى امه او ابنته ثم سلما فزوجهما لاه النكاح الحرام له حاكم البطلان فما بينهما
لما ذكرنا في العدة وعندنا حكم الصحيح في الصحيح الا ان الحرمة تنافي بقاء النكاح فيعرق ثم ما سلام احداهما فزوجهما ورافعة احداهما
لا يفرق عنده خلافا لها والنزوح ان استحقاق احداهما لا يبطل برافعة صاحبه اذا لا يتغير اعتقاد بل بعارضه اما اعتقاد
المصر فلا يعارض سلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولو تزوجا فزوجهما بالاجماع لان رافعة احداهما كتحكيمها ولا يجوز ان يزوج المرء
مسلم ولا كافرة ولا امرئ لانه مسحق للقتل والامهال ضرورة القائل والنكاح يشق عليه فلا يشرع في حقه وكذا المرء لا يزوجها
مسلم ولا كافرا لانه نجوسه للقائل وخدمة الزوج تنقلها عنه وفه نظر ولان لا ينسظم بينهما المصالح والنكاح مانع لعينه بل
لمصالحه وفه نظر وان كان احد الزوجين مسلما فالولد مسلم واذا سلم احداهما ولها ولد صغير مزار الولد مسلما بسلامه لان في جملة
تبعا له نظر انه ولو كان احداهما كتابيا والاخر مجوسيا فالولد كتابي حتى يجوز لهم مناهجته وتحل ذبيحته لافقه نوع نظره او المجوسية
شر والشافعي يخالف في مخالفة التعارض ونحوه بينا الترخيص واذا اسلمت المرأة وزوجهما كافر عن القاضي عليه الاسلام فان سلم
في امراته وان ابى فرق القاضي بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد وان سلم الزوج ونحوه مجوسية عرض عليها الاسلام فان
اسلمت فهي امراته وان ابى فرق القاضي بينهما ولم يكن الفرق طلاقا وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين وقال الشافعي
لا يعرض الاسلام لان خدمتها لهم وقد ضمننا بعد الذمة ان لا تعرض لهم ان ملك النكاح قبل الدخول غير متاكف فيقطع بنفس الاسلام
وبعد متاكف فينكح بطل ان انقضاء نكاح الطلاق وفه نظر ولما ان المتأصدة قد كانت فلا بد من سبب يمتنع عليه قنات
الملك والاسلام طاعة لا يصح سببا فيعرض الاسلام ليحصل المتأصدة بالاسلام او تنبت الفرقة بالاباء وجه قول ابو يوسف ان النكاح
سبب يشترط فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقه سبب الملك ولا ابا بالاباء امتنع عن الامساك المعروف فينوب القاضي
منابه في الترخيص بالاحسان كما في الجب والعنة اما المرأة فليست باهل الطلاق فلا ينوب منها عدا بقاء ثم اذا فرق بينهما
بابا بها خلا المهر ان كان قد دخل بها لكان له بالدخول وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة تم قبلها والمهر لم يتاكف ثمنه

وذلك في دينهم جائز وفيه ان الشرع جاز
في دين الجواز خاصة

ان الحرمة لا يمكن ان الوجه باكثر لانه موافقة
للاما سبب في الوجه الاول فليست بالاحكام

وجانظر ان العرض في غير كراه خصوصها
لمصلحة له وهي بقاء النكاح بغيره وان
ليس من التعرض للمنفى بعد الذمة
حتى تنقضي

الردة

في سبب النكاح والعرض على الزوج
على ان لا يملك الزوج ان يملك
ولا بد من ان يكون الزوج
مستقلا على نفسه في كل شيء

الردة والمطالبة واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجهما كافرا وسلم الزوج فيها ونحوه مجوسية لم تقع الفرقة بينهما
حتى تحيض ثلث حيض ان كانت ممن تحيض او لغيره اشهر ان لم تحيض ثم تقع الفرقة وهذا لان الاسلام ليس سببا لها ولا بد منها
رفعاً للفساد وعرض الاسلام متميز لعقود الولاية فاقنا شرطها في الطلاق الرجعي وهو من المدام مقام السبب كما في
حضر البير ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها والشافعي يفصل كمره في الاسلام في دارنا واذا وقعت الفرقة والردة
حرية فلا عدل عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لما وسيا يتك بيان ان الله تعالى واذا سلم
زوج الكتابية فهي على نكاحها لانه بيع النكاح بينهما ابتداء فلا سقي اولى واذا خرج احد الزوجين اليان من دار الحرب
مسلم وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي لا تقع ولو سبي احد الزوجين وقعت البينونة وان سبيا معاه لم تقع
البينونة وقال الشافعي تقع والاصل ان السبب هو التباين عندنا ودون السبي وعند العكس لان التباين اثر في
انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة كما هو في المستأمن المستأمن اما السبي فيقتضي الصفاء للمساوي ولا يتحقق
الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسيبي وفه نظر ولما ان مع التباين حقيقة وحكم لا ينسظم المصالح
فمنه المهر والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذا نقاء فصار كالفري ثم هو يقتضي الصفاء
في محل عمله وهو المال لاني محل النكاح وفي المستأمن لا تنبأ بين الدار حكم العقد الرجوع واذا خرجت المرأة اليانها جرة
جاز ان تزوج ولا عدل عليها عند ابي حنيفة وقال عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فلزمها حكم الاسلام
وفيه نظر ولا في حصة انها ان النكاح المتقدم وجبت اظهار الخطر ولا خطر للملك الحربي ولهذا لا يجب على المسيبي وفيه نظر
وان كانت حاملما تزوج حتى تضع حملها وعلى ابي حنيفة انه يبيع النكاح ولا تفرقها زوجها حتى تضع حملها كافي الجلي من
الزنا وجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الغرض في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا واذا ارتداد الزوج
عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ان كانت الردة من الزوج فهي الفرقة
بطلاق هو يعتبر بالاباء والجمع ما بيننا وابو يوسف مر على اصله في الاباء وابو حنيفة فرق بينهما وجهه ان الرد منانه
للنكاح لكونها منانه للعصية او لانتظام المصالح والطلاق رافع فتعذر ان يجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه نفوت به الامساك
بالمصرف فيجب التسرع على ما مر ولهذا تنوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا تنوقف الفرقة بالرد ثم ان كان الزوج هو امرئ تدفلا
كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرءة فلها كل المهر ان دخل بها ولا مهر لها ان لم يدخل بها لان التزم
جاءت من قبلها وان ارتدادها لم يملكها معاها على نكاحها المتحسنة قال زفر بطلان رد احداهما متنافه وفي ردته ارضاها
ولم ياروي ان بني حنيفة ارتدوا ثم سلموا ولم يامرهم بالصداقة بغير الاكف وارتدوا ثم سلموا ووقع معاها لانه التزم
ولو سلم احداهما بعد الارتداد ففسد النكاح بينهما لبقاء آخر على الرد لان مناف كابتلاها **باب القسم** اذا كانت لرجل امرأتان
حرمان فعله ان يقول بينهما في القسم كمرن كانت او يثنيان او اصلاها بكرا او اخرى فبها القول ثم كماله امرتان ومال الى احدهما

في سبب النكاح والعرض على الزوج
على ان لا يملك الزوج ان يملك
ولا بد من ان يكون الزوج
مستقلا على نفسه في كل شيء

وجه النظر ان مقتضى السبب ما قبلها
للسبب دليل على وقوعه في حصة الزوج
كان كذلك لما وجب سببها

وجه النظر ان مقتضى السبب ان كذا العدة
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
لو وجب زوجت ففان الزوج
ولا امرئ لم يكن وقدر
نحوه المهر المصالح
حق الشفع
والدولة

وجه النظر ان مقتضى السبب ان كذا العدة
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
لو وجب زوجت ففان الزوج
ولا امرئ لم يكن وقدر
نحوه المهر المصالح
حق الشفع
والدولة

وجه النظر ان مقتضى السبب ان كذا العدة
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
لو وجب زوجت ففان الزوج
ولا امرئ لم يكن وقدر
نحوه المهر المصالح
حق الشفع
والدولة

وجه النظر ان مقتضى السبب ان كذا العدة
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
فان الزوج على ما افق عنه من قال لانه
لو وجب زوجت ففان الزوج
ولا امرئ لم يكن وقدر
نحوه المهر المصالح
حق الشفع
والدولة

في القسم من نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا توافضي في ما لا املك يعني زيادة الحجة ولا فصل فغار ونيال القدر
والحدس سواء لا طلاق ما دونها ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهما في ذلك والاختيار في مقدار الدور الى الزوج
لان المستحق هو النسوة دون طريقتها والتسوية المستحقة في البيوت لانه الجماعة لا تفتني على النشاط وان كانت احدهما حرة
والاخرى امه فلهما الثقلان من القسم وللازمة الثلث ذلك ورد الاثر لان حل الامة انقض من حل حرة فلا بد من اظهار
النقصان في الحقوق وفي طهر والمكانة والمدة وام الولد عن الامة لا الرق فيمن قام ولا حتى له في القسم حاله السفر
يسافر الزوج من شاء منهن والاولى ان يفرج بينهما فيسافر بمن خرجت فترجها وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روى
ابن عمر قال اذا اراد سفر اقرع بين نسائه ونحوه يقول القرعة لتطيب قلوبهن فكانت من باب الاختيار وهذا لا يوافق
للحرة عند مسافرة الزوج الا ترى ان لا يستحب واحد منهن فكذلك ان يسافر بواحد منهن ولا يحتسب عليه تلك المدة
وان رضيت احدى الزوجات تبرك منها لصاحبها جاز لا لا سود بنت ربيعة سالت رسول الله عن ابراهيمها وجعل
يوم نوبتها لعائشة ربه ولها ان يرجع في ذلك لانا استقلت مقام حب بعد عروائه اعلم **كتاب الرضاع** فليد الرضاع وكثير
تعلق به التحريم وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بحسب رضعات لقوله لا تحرم المصاة والمصان ولا الاطام ولا الاطمان
وفيه نظر ولنا قوله تعالى وما تكم الاقارب ارضعتكم وقوله لا تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولا اطعمة وان
كانت لشبهة البعضية الثانية بانشار العظم وانبات اللحم كذا امر مبطن فعلق الحكم بقوت الارضاع ومارواه مردود بالكتاب
او منسوخ وفيه نظر ونظر ان يكون في مدة الرضاع على ما سنبين انشاء الله تعالى ومدة ثلثون شهرا عندنا خيفة وقال
سنتان وهو قول الشافعي وقال زفر بنده احوال لان الحول من الحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على حولين فمابين
فقرره ولما قول تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا او مدة الحمل انما كانت شهرا فحق لفصل حولا وقال لا رضاع بعد حولين ولم يرد
الامة وجهه ان يقال ذكر شئين وضرب لهما مدة وكانت لكل واحد منهما كمالها كاجل المضروب للدينين لكن تمام المنقوص في احدهما
فبقى في الثاني على طاهر وفيه نظر ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبان وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غير فقدرت
باري مدة الحمل لا في شهرة فان غذاء الجنين تغاير غذاء الرضاع كما تغاير غذاء العظم والحديث محمول على مدة الاحتياج وعليه حكم
الفصل المعين كولين في الكتاب واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة
باعتبار النسوة وذلك في المدة اذ الكبير لا يترى به وفيه نظر ولا يغير الطعام قبل المدة الا في رواية عن ابي حنيفة اذ اختلفت عنه
وفيه نظر وجهه انقطاع النسوة بتغير الغذاء وهل يباع الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباع لان ابا جة ضرورية لكونه جزءا من الرضاع
من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي رويته الام اخية من الرضاعة فانه يجوز ان يزوجها ولا يجوز ان اخية من النسب
لانها تكون موطوءة ابيه بخلاف الرضاع واخية من الرضاعة فانه يجوز ان يزوجها ولا يجوز ان اخية من النسب لانه لا يوطئ اباها
حرمت عليه ولم يوجد في الرضاع وفيه نظر او اية الله من الرضاع لا يجوز ان يزوجها ولا يجوز ان اخية من النسب لانه لا يوطئ اباها

وجه النظر في الامور التي لا يرد ولا الى النسبة
الا عند قيام التقارب بينه وبين الطاهر
وهو من حيث هو لا يقطع عن حق الرضاع
عند انقضاء الرضاع ولا يقطع عن حق الرضاع
او قلته بالنسبة

وجه النظر ان قيام المنقصة في احداهما
فمنه لغير الاجل المضروب عن كل
منها الى مجموعها

وجه النظر ان يمارا وانما اورد
وبه اضطرار وفيه الفتوى والافق
رواية الحسن بن ابي حنيفة واليوسف
والشرط فيها ان يكون اكثر ما يتناول
الطعام لا المصقة واللبان والروايات
الحديثية في مائة الف سنة للربيعي
صحيح فاحذر المالك

ما يذكره في الاصل وفيه ان يذكر

انما يكون امة او موطوءة ابيه وفيه اطلاق
على طاهر بن كنة ايهام باطلاق

وجوز تزويج اخية ابيه والشافعي
على المستثنى المذكور

ولا يجوز

وجه النظر ان الموطوءة في العصور
المختلفة بين المصاهرة والنسب
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت

اجتمعا على شيء واحد وفيه ان الاضلاع
سبب في اطلاق خصوصها على شيء واحد

ولا يجوز ان يتزوج المُرْضعة احد من ولداتها لانه ارضعت لانه اخوها ولا ولدها لانه ولد
اخيها او ولد اختها ولبن الفحل يتعلق به التحريم وذلك ان المرأة اذا ارضعت صبية
يصير الزوج الذي نزلها منه اللبن ابا للمرضعة فيحرم من جانبها من الرضاعة ما
يحرم من النسب وفي احد قولي الشافعي لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهت البعضية
ولبن بعضها لا بعضه ولنا ما رونا والحرمة بالنسب من الجانبين فكذلك بالارضاع وقال
لعائشة رضه ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاع ولانه سبب لنزول اللبن منها فيضنا
اليه في موضع الحرمة احتياطا وكل صبيين ارضعا من امرأة واحدة لم يحرم احدهما
ان يتزوج بالآخرى لان اتمها واحدة فهما اخ واخوت فلان يتزوج الصبي اخا زوج
المرضع لانه اتمته من الرضاع ويجوز ان يتزوج اخا اخيه من الرضاع كما يجوز
ان يتزوج باخا اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذا كانت له اخ من امة
جاز لاخته من ابيه ان يتزوجها واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق
التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي هو يقول انه موجود حكما حتى
لا يظهر عقابله الغالب كما في اليمين وفيه نظر وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم
وان كان اللبن غالبا عندنا وقال اذا كان اللبن غالبا تعلق به التحريم قال رضه قولهما
فيما اذا اتمته التارحتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في
الماء اذا لم يغير شي عن حاله وله ان الطعام اصل واللبن تابع في حق المقصود فصار
كالمغلوب ولا يعتبر بتعاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التعذر بالطعام
اذ هو الاصل وان اختلط بالدواء واللبن غالب يتعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا
فيه والدواء لتقويته على الوصول وفيه نظر وان اختلط اللبن بلبان شاة وهو الغالب
تعلق به التحريم وان غالب الشاة لم يتعلق به التحريم اعتبارا للغالب كما في الماء واذا انكح
لبن امرأتين تعلق التحريم بها لهما عندنا في يوسف لان الكل شاة شيئا واحدا فيجعل الاقل
لاكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد وزفر يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يندب الجنس فلان الشاة
لا يصير متهلكا في جنسه لا اتحاد المقصود وعندنا في حنفية في هذا روايتان واصل المسئلة
في الايمان واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم بالطلاق النص ولانه
سبب التوثيق به شبهة البعضية واذا طلب لبن المرأة بعد موتها فوجز

وجه النظر ان الرضعة
المرضعة والتوجه بان الرضعة التي
هي في حال الارضاع موطوءة للصبي
التي تخرج من ثديها
في حال وضعها بغير صاحب
منه

ولا يتزوج بالابا ووجهه التفرع

وجه النظر ان الوجوه حنفية
في موضع الحرمة احتياطا
اليمين على العرف على الحنفية
وفي العرف لا يبين
المغلوب

وجه النظر ان الموطوءة في العصور
المختلفة بين المصاهرة والنسب
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت
فمنها ما لا يثبت ولا يثبت

وجوه النظر في هذا الأصل في حياته فادوم
في الأصل في حياته فادوم
في الأصل في حياته فادوم

صبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي هو بقبول الأصل في ثبوت الحرمة أنها هو المنة
ثم يتعدى إلى غيرهما بواسطتها وبالموت لم يبق محل لها ولهذا لا يوجب وطئها حرمة
المصاهرة وفيه نظر ولنا أن السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن لمن
الإنثاء والابنات وهو قائم باللبن وبين الحرمة تظهر في الميتة دفنا وتيمما أما
الحرم في الوطئ لكونه ملائمة محل الحرث وقد زال بالموت فافترقا واذحقن الصبي
باللبن لم يتعلق به التحريم وعند محمد أنه ثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم
ووجه الفرق على الظاهر أن المفسد بالصوم إصلاح البدن ويوجد ذلك في الدف
وأما الحرمة في الرضاع فمعنى النشود لا يوجد ذلك في الاحتقان لأن المفدي هو المولى
من الأعلى وفيه نظر وإذا نزل للرجل لبن فارضع به صبيا لم يتعلق به التحريم لأن ليس
بلبن على الحقيقة فلا يتعلق به النشود والفو وهذا لأن اللبن إنما يتصور ممتصيا
منه الولادة وإذا شرب جنيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لأنه لا جوسه بين آدمي
والبهائم والحرمة باعتبارها وإذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة
حرمتا على الزوج لأن الجمع بين الأم والبنت رضا كما لجمع بينهما نسباً ثم إن لم يخل
بالكبرة فلا مهر لها لأن الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف
المهر لأن الفرقه جاءت من قبلها والأرضضاع وإن كان فعلاً منها لكن فليما
غير معتبر في إسقاط حقها كما إذا قتلت مورثها ويرجع به الزوج على الكبيرة إن كان
تعمدت الفساد وإن لم تعمدت فلا شيء عليها وإن علمت أن الصغيرة أمرأتها
أن الأرضضاع يفسد النكاح وعن محمد أنه يرجع في لوجهين والصحيح ظاهر الرواية
لأنها وإن أكره ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك يجري مجرى أن
لكنها مسببة فيه أما لأن الأرضضاع ليس بإفساد للنكاح وضعا وإنما سبب ذلك
باتفاق الحال لا قصداً أولاً لأن أفساد النكاح ليس سبباً لإلزام المهر بل هو سبب لسقوط
الآن نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه إبطال النكاح
إذا كانت مسببة يشترط فيه التعدي كخبر البردة وإنما يكون متعدية إذا علمت بالنكاح
وعلمت بالفساد وقصدت بالأرضضاع أفساداً ما إذا لم تعلم بالنكاح أو علمت بالنكاح
ولم تعلم بالفساد أو علمت بهما لكنهما قصدت دفع الهلاك أو الجوع عن الصغيرة

وإذا احتج بالزمن وقيل بالرضع فادوم
بأنه لا يفسد النكاح إلا بالرضع
بأنه لا يفسد النكاح إلا بالرضع

وجه النظر في المفسد في الصوم لو
كان إصلاح البدن كما كان ما لا
إصلاح فيه كإطعام مسكين أو إيصال
الدواء للمفسد حتى يصلح الصوم

لأنه يصير جامعاً بين الدم والبنت
وذلك حرام
كأن

في الأصل
لم يكره قوله وإن الأرضضاع يفسد النكاح

في الأصل
لم يكره قوله وعلمت بالفساد وحده
أن يكره

في الأصل
وضع الجميع أو الهلاك وحده تقدم
للهلك

في الأصل
في الأصل
في الأصل

وجه النظر في هذا الأصل في حياته فادوم
في الأصل في حياته فادوم
في الأصل في حياته فادوم

في الأصل
في الأصل
في الأصل

دون الأفساد لا تكون متعدية لأنها مأثورة بذلك وهذا ما اعتبره الجمل دفع
قصد الفساد لا لرفع الحكم ولا يقبل في الرضاع بشهادة النساء منفردة وإنما ثبتت
بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وقال مالك ثبت بشهادة امرأة واحدة إذا كانت موثوقة
بالعدالة لأن الحرمة حق من حقوق الشرع فثبت بنجر واحد كمن اشترى لحماً فأخبره وحده
ذبيحة الجوسي ولنا أن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن ذوال الملك في باب النكاح
وابطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين بخلاف الأصل لأن حرمة
التناول تنفك عن ذوال الملك فاعتبر امرأتين وفيه نظر **كتاب الطلاق باطلاق السنة**
الطلاق على ثلاثة أصناف أحسن وحسن وودي فالحسن أن يطلق الرجل امرأته
تطليقة واحدة في طهر لم يجاسعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لأن الصحابة رضي
كانوا يستحبون أن لا يزيدوا في الطلاق على واحدة وإن هذا أفضل عندهم من أن يطلق
ثلاثاً عند كل طهر واحد ولأنه أبعد من الندامة وأقل ضرراً للمرأة ولا خلاف في أحاديث
عدم الكراهة ولكن هو طلاق السنة وهو أن يطلق المدخول لها ثلاثاً في ثلاثة
أطهار لم يظهرها فيها وقال مالك أنه بدعة وإيباح أو واحدة لأن الأصل في الطلاق
هو الخطر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عم في حديث
ابن عمر رضي الله عنهما أن مستقبل الطهر استقبلاً لقتلها لكل قرء تطليقة ولأن الحكم
مدار على دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق في زمان تجد الرغبة وهو الطهر
الحالي عن الجماع فالحاجة كالمنكره نظراً إلى دليلها ثم قيل الأول أن يؤخر الإيقاع
إلى آخر الطهر احترازاً عن التطويل العدة ولا طهر إن يطلقها كما طهرت لأنه أحزباً
يجامعها ومن قصد التطليق بالإيقاع عقيب الوقاع وطلاق البدعة أن يطلقها
ثلاثاً أو اثنتين لكلمة واحدة أو ثلاثاً أو شتين في طهر واحد فافعل ذلك وقع الطلاق
وكان عاصياً وقال الشافعي كل الطلاق مباح لأنه تصرف مشروع حتى يستفاد الحكم
والشرعية لا بتجامع الخطر وفي الطلاق في حالة الحيض المحرم تطويل العدة عليها
لا الطلاق وفيه نظر ولنا أن الأصل في الطلاق هو الخطر ما فيه من قطع النكاح
الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية والاباحة للحاجة إلى الخاص ولا
حاجة إلى الزيادة على الواحد وهي في المفرق على إظهار ثابتة نظراً إلى دليلها

في الأصل
في الأصل
في الأصل

في الأصل
في الأصل
في الأصل

في الأصل
في الأصل
في الأصل

في الأصل
في الأصل
في الأصل

في الأصل
في الأصل
في الأصل

في الأصل
في الأصل
في الأصل

والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث
انه ازالة الرق لا تنافي للخطر لعني في غير وهو ما ذكرناه واختلف الرواية في الولا
البائنه قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الي اثبات صفة زانية في الحائض
وهي البسوتة وفي الزيادات انه لا يمكن للحاجة الى الخلاص نأجزا والسنة في الطلم
من وجهين سنة في العدد وسنة في الوقت فالسنة في العدد تستوي فيها المدخل
بها وهي ان لا يزيد على واحدة في الحال وقد اشرنا اليها والسنة في الوقت تنبثق في
حق المدخول لها خاصة وهي ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان المدعي دليل الحائض
وهو الاقوام على الطلاق زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الحائض عن الجماع اما اذا
الحيض فزمان النفرة والجماع مدة في الطهر يفوت الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في غاي
الطهر والحيض خلافه فالزفر للعني الذي ذكرناه ولهم ان الرغبة في غير المدخول لها صفة
لا تقل بالحض ما لم يحصل مقصوده منها وفي التدخول بها يتجدد بالطهر واذا كان المرأة
لا تحيض من صغرها وكبرها فادان يطلقها للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها
اخرى لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللاتي يئسن من المحيض
نسايتكم الي ان قال واللاتي لم يحضن والاقامة في حق الحيض خاصة ولهذا يقرز الا
ستبراء في حقها بالشهر وهو تحيضة فقط ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر
الشهور بالاهلة وان كان في وسطه فبالايام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك
عند أبي حنيفة وعند ما يكل الاول بالزابع بالاهلة واصل المسئلة ياتي في الاجاز
ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وقال زفر يفصل بينهما
بشرقياته مقام الحيض ولان بالجماع تفر الرغبة وانما تجدد بزمان ولهم انه لا ينو
الحيل فيها والكراهة في ذات الحيض باعتبار ان عند ذلك يشتبه وجه العدة
والرغبة وان كانت تسمر من الوجه الذي ذكر تكثر من وجه اخر لانه يعتب في وطئ
غير معلق فراد عن مؤن الولد فكان الزمان زمان رغبة فصار كزمان الحبل
وفيه نظر وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي الي اشتباه وجه العدة
وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطئ لكونه غير معلق وفيها مكان ولله منها قول
الرغبة بالجماع وفيه نظر ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين تطلقتين بشهر عند

وجه اضطران الاطباء ارجعوا على
اما الجائع في حالة الجوع يضرب
بالفؤاد حتى يفلو الجوع
ذكر في الشفاء نفق هذا يعني
ان لا يكون زمان الجوع
زمان الرغبة عند المواصل

ابی

أي حنفية وأي يوسف وقال أحمد وزفر لا يطلقها السنة إلا واحدة لأن الأصل في
الطلاق الحظر وقد ورد الشرع على فصول العدة والشهر في حق الحامل من
فصولها فصار كالمتدطر وطهما أن الإباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما في
حق الآية والصغيرة وهذا لأنه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجملة السنية
فصلح علما ودليلا بخلاف المتدطرها لأن العلم في حقها بتجدد الطهر وهو مر
جويتها في كل زمان ولا يرجع مع الحمل وإذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع
الطلاق عليها لأن النهي بمعنى في غيره وهو ما ذكرنا فلا يعدم مشروعته ويتبع
له أن يرجعها لقوله عم لعمرضه مراتك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض
وهذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة والاستحباب قول بعض المشايخ وإن صح
أنه واجب علم بحقيقة الأمر وفيه نظر ودفعاً للعصية بقدر الممكن يرفع أثره
وهو العدة ودفعاً لضرر تطويل العدة فإذا طهرت وحاضت ثم طهرت
أن شاءت طلقها وإن شاء أمسكها هكذا ذكر في الأصل وذكر الطحاوي أنه يطلقها
في الطهر الذي يلي الحيضة قال أبو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي في قول أبي حنيفة
وما ذكر في الأصل قولهما وجه ما ذكر في الأصل أن السنة أن يفصل بين كلمة
طلاقين بحيضة والفصل ههنا بعض الحيضة فتكمل بالثانية ووجه القول
الأخر أن أثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كأنه لم يطلقها في الحيض فن
تطلقها في الطهر الذي يليه وفيه نظر ومن قال لا ثمرة وهي من ذوات
الحيض وقد دخل بها أنت طالق للسنة ولا بنة له فهي طالق عند كل طهر تطليقة
لأن اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وفيه نظر وإن نوي أن يقع
الثالث السابعة أو عند كل شهر واحدة فهو على ما نوي سواء كانت في حالة الحيض أو في
حالة الطهر وقال زفر لا يصح نية الجمع لانه بدعة حين ضد السنة ولهم أنه محمل
لفظه وهو السنة من حيث الوقوع لأنه شيء وقوعاً من حيث أن وقوعه عرف
بالسنة لا إيقاعاً فلم يتناول بطلاق كلامه وينتظم عند نيته وإن كانت من
ذات الأشهر رأيت كأنها صغيرة وقعت الساعة واحدة وبعد شهر أخرى
وبعد شهر أخرى لأن الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذات الأقران

ووجه النظر ان القريب اليهم ما ذكره اذ غايته
ما ندم من ان الواقع من الظل ان يقع
في الظل قبل الوصول وانما ان يقع قبل
الواقع متفرقة في الظل متعده ودخلا
والله عليه بما ذكر

عليها لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه دون المولي **باب يقع الطلاق**
 الطلاق علي ضربين صريح وكناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك
 فهذا يقع به الطلاق الرجعي لان من قال الالفاظ استعمل في الطلاق ولا يستعمل في غيره
 فكان صريحا فلا يفتقر الي النية ويعقب الرجعة بالنقض وان نوي الا بانه لانه قد
 يتخير ما علقه الشرع بانقضاء العقد فيرد عليه ولو نوي الطلاق عن العمل لم يدين
 في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل
 وعن ابي حنيفة انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه مستعمل للتخييل ولو قال انت مطاقة
 بتسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنسبة لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا ولا
 يقع به الا واحدة وان نوي اكثر من ذلك وقال الشافعي يقع ما نوي لانه محتمل لفظه فان
 ذكر الطلاق ذكر للطلاق لغة كذا العالم ذكر للعلم ولهذا يوضح قران العدد به ويكون
 نصيا علي التفسير ولنا انه نعت فرد حتى قبل للمسيط العان ولجميع طواقم فلا يحتمل العد
 لانه ضد وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق والعدد الذي
 نعت به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا كقولك اعطيتك جريلا وفيه نظر
 واذا قال انت الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم يكن له نية او نوي واحد او شتين
 ففي واحد رجعية وان نوي ثلثا فثلث ووقع الطلاق باللفظ الثانية والثالثة فثلث
 لانه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكر وذكر المصدر معه وان يزيده وكذا
 اولى واما وقوعه باللفظ الاولي فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل
 اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق
 ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعيًا لما بينا انه صريح الطلاق ويصح بنية الثلث
 لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيشعر في الادني مع احتمال الكل ولا
 يصح بنية الشتين فيها خلافا لرفر هو يقول ان الشتين بعض الثلث فلما صح بنية
 الثلث صح بنية بعضها ضرورة ولهذا ان يقول بنية الثلث معنى الجنسية اما الثلث
 في حق الحرية فعدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى التوحد مرعي في لفظ التوحد
 وذلك بالغيرية والجنسية والمشيئ بغل منها ولو قالت انت طالق الطلاق فقال اردت
 بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخري يصدق لان كل واحد منهما صالح للانقياع

في الاصل
 ومن ثم ضرورة يقع الواقع وفيه ان لا
 ضروري في الواقع وفيه ان لا
 لا يحل ان يقع في الواقع

في الاصل
 لم يذكر او الخيرة ووجه ان يذكر لان
 العقل حاصل في غيره البالغ
 وكذا ان المعنوي والمراد من الجنون
 ما يميز

في الاصل
 اعتبار الطالع وفيه ان قياس
 الطالع لان الطالع قصد الحكم ووجه
 الاطلاق وهو ما لا يقصد الحكم في
 قصد تصور وقصد الطالع في
 كالمقصد الحكم وهو في قصد الطالع
 مقصد كالمقصد الحكم في قصد الطالع

في الاصل
 وجه النظر ان الخلف ان يقول اعتبار
 الزجر فما اذا لم يكن الزجر مقبولا
 مما لا يستحق الزجر ووجهه ان لا
 المرأة تقدر بوقوعه في الزجر

في الاصل
 وجهه ان لا يرد في الاطلاق بالرجال
 ووجهه ان لا يرد في الاطلاق بالرجال
 المذكور

في الاصل لم يذكر هذا القيد ووجهه
 ان يذكر

في الاصل
 وان يقع الرجعة بالنقض والنيق في النية لانه
 صريح في لفظه ولا يحتمل ان يكون في الواقع
 الا بانه وفيه ان النية باللفظ لا بالاستعمال
 فانه قوله لانه صريح في لفظه لا بالاستعمال
 لا انما

في الاصل
 وجه النظر ان قوله اردت في الواقع
 لان الكلام في عدم صحة نية الطلقين
 لا الطلاق الا في عدم صحة
 المراتبين

في الاصل
 فيعقب سائر كلام الاجناس وفيه ان
 هذا ليس موضع
 الاعتبار

في الاصل
 اما حيث كونهما جبا حتى لو كانت
 المرأة انما صح بنية
 الشتين باقتدار

باضارانت فكأنه قال انت طالق انت الطلاق فيقع رجعتا اذا كانت مدخولا بها واذا
 اضاف الى الطلاق اليه يصير به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف الى محله وذلك
 مثل قوله زفرك او عتقتك او ناسك او روحك او بدتك وجسدك او فركك او
 لانه يعتبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرها قال الله تعالى
 فتحبر برقية وقال الله تعالى فطلعت عنا فم لها خاطعين وفيه نظروا قال ام
 لعن الله الفرج على السروج ويقال فلان رأس القوم ويا وجبا لعرب وفيه نظر
 وحك زوجته بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في روايه يقال دمه مبدرو منه
 النفس وهو ظاهر وكذا ان طلق جزءا شايعا منها مثل ان يقول نصفك ذاك لك
 لان الجزء التابع محل لساير التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق قال الله
 لا يتجزي في حق الطلاق فثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق
 لم يقع الطلاق وقال زفر والشا في بيع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعتبر
 عن جميع البدن ومنه نظرها انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون
 محلا للطلاق فثبت الحكم الحاكم فيه فضية الاضافة ثم يسري الى الكل كما في جزء الشا
 بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في ساير الاجز تطبق
 الحل في منجزه وفي الطلاق الامر على العكس والقلب ولنا انه اضاف الطلاق
 الى غير محله فيلغوا كما اذا اضاف الى رقبها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق
 ما يكون فيه القيد لا ينبي عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا يقع اضاف النكاح
 اليه بخلاف الجزء التابع لانه محل النكاح عندنا حتى يصح اضافته اليه فكذا يكون
 محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن ولا يظهر انه لا يقع لانه لا يعتبر به عن جميع
 البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كان تطليقة واحدة لان الطلاق لا
 يتجزي وذكر بعض ما لا يتجزي كذلك اكل وكذا الجواب في كل جزء سواء لما بيناه ولو
 قال لها انت طالق ايضاف تطليقتين فيما طالق ثلث لان صف التطليقتين تطليقة
 فاذا جمع بين ثلثة ايضاف يكون ثلث تطليقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة
 اضاف تطليقة قبل يقع تطليقتان لانهما طلقتة ونصف فسكامل وقبل يقع ثلث
 تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فتصير ثلثة ولو قال انت طالق من واحد الى

وجه النظر انهم ما ذكر ان يكون عموم
 وقوع الطلاق عند اضافته الى البدن لانه
 لا يعتبر بها عن جميع البدن
 وصدق في البيع بها عن جميع البدن
 ولا يتجزي في حق الطلاق
 على اليد ما أخذت وتزور الصواب بان
 تباين الفعل واخذت وتزور الصواب بان
 يستمرار الفعل والواجب بان يكون
 يصح على الوجه المذكور وهو ان يكون
 عند وقوعه يعتبره واحد من الجملة
 وقع الطلاق لانه في دفع
 ما ذكر كما لا يخفى

وجه النظر القولين المذكورين من
 قبيل التشبيه فكل من الوجه والوجه
 على الحقيقة

وجه النظر انهم ما ذكر ان يكون عموم
 وقوع الطلاق عند اضافته الى البدن لانه
 لا يعتبر بها عن جميع البدن
 وصدق في البيع بها عن جميع البدن
 ولا يتجزي في حق الطلاق
 على اليد ما أخذت وتزور الصواب بان
 تباين الفعل واخذت وتزور الصواب بان
 يستمرار الفعل والواجب بان يكون
 يصح على الوجه المذكور وهو ان يكون
 عند وقوعه يعتبره واحد من الجملة
 وقع الطلاق لانه في دفع
 ما ذكر كما لا يخفى

انما طالق واحد ولو قال من واحد الى ثلاث او باين واحد الى ثلاث

واذا اضاف الى محله وذلك
 مثل قوله زفرك او عتقتك او ناسك او روحك او بدتك وجسدك او فركك او
 لانه يعتبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرها قال الله تعالى
 فتحبر برقية وقال الله تعالى فطلعت عنا فم لها خاطعين وفيه نظروا قال ام
 لعن الله الفرج على السروج ويقال فلان رأس القوم ويا وجبا لعرب وفيه نظر
 وحك زوجته بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في روايه يقال دمه مبدرو منه
 النفس وهو ظاهر وكذا ان طلق جزءا شايعا منها مثل ان يقول نصفك ذاك لك
 لان الجزء التابع محل لساير التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق قال الله
 لا يتجزي في حق الطلاق فثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق
 لم يقع الطلاق وقال زفر والشا في بيع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعتبر
 عن جميع البدن ومنه نظرها انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون
 محلا للطلاق فثبت الحكم الحاكم فيه فضية الاضافة ثم يسري الى الكل كما في جزء الشا
 بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في ساير الاجز تطبق
 الحل في منجزه وفي الطلاق الامر على العكس والقلب ولنا انه اضاف الطلاق
 الى غير محله فيلغوا كما اذا اضاف الى رقبها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق
 ما يكون فيه القيد لا ينبي عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا يقع اضاف النكاح
 اليه بخلاف الجزء التابع لانه محل النكاح عندنا حتى يصح اضافته اليه فكذا يكون
 محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن ولا يظهر انه لا يقع لانه لا يعتبر به عن جميع
 البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كان تطليقة واحدة لان الطلاق لا
 يتجزي وذكر بعض ما لا يتجزي كذلك اكل وكذا الجواب في كل جزء سواء لما بيناه ولو
 قال لها انت طالق ايضاف تطليقتين فيما طالق ثلث لان صف التطليقتين تطليقة
 فاذا جمع بين ثلثة ايضاف يكون ثلث تطليقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة
 اضاف تطليقة قبل يقع تطليقتان لانهما طلقتة ونصف فسكامل وقبل يقع ثلث
 تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فتصير ثلثة ولو قال انت طالق من واحد الى

او ما بين واحد الى اثنين في واحد ولو قال من واحد الى ثلاث او باين واحد الى ثلاث
 في اثنين وهذا عند ابي حنيفة وقالان في الاول ثنتان وفي ثلاث وقال زفر في
 في اول لا يقع شيء وفي الثاني يقع واحد وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المبرور
 الغاية كما لو قال بيعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وفيه نظر ووجهها
 وهو الاستحسان ان مثل هذه الكلام متى ذكر يراى به الكل في العرف كما تقول الغرض
 خدم من مالي من درهم الى مائة ولا يبي حنيفة ان المراد به الاكثر من اول والاقل من الاكثر
 فانهم يقولون سني من سنتين الى سبعين او ما بين سنتين ويريدون ما ذكرناه وراى
 الكل فيما طريق الاباحة والاصل في الطريق الحظرم الغاية الاولى لا بد ان تكون موجودة
 ليترتب عليها الثانية وجودها بوقوعه بخلاف البيع لان الغاية فيه موجودة
 قبل البيع ولو نوي واحد بدين وبانه لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر
 ولو قال انت طالق واحد في سنتين ونوي بالضرب والحمل او لم يكن له نية في واحد
 وقال زفر يقع ثنتان لعرف الحساب وهو قول الحسن بن زياد ولهم ان عمل الضرب اثره
 في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وتكثر اجزاء المطالبين لا يوجب تعدد
 وان نوي واحد وثنيتين في ثلاث لانه محتمل لان بين الحرفين مناسبة في معنى
 الجمع وفيه تشديد على نفسه ولو كانت غير المدخول بها يقع واحد كما في قوله
 واحد وثنيتين وان نوي واحد مع ثنتين يقع الثلاث لانه كلمة في نأجي بمعنى
 مع كما في قوله تعالى فادخلني عبادي وادخلني جنتي وفيه نظر ولو نوي الطريق يقع
 واحد لان الطلاق لا يطلعه ظرفا فيلغوا ذكر الثاني ولو قال اثنتين ونوي الضرب
 والحساب في ثنتان وعند زفر ثلاث لان قصده ان يكون اربعا لكن لا مزيد لان
 على الثلاث وعندهم الاعتبار المذكور ولا على ما بيناه ولو قال انت طالق من هنا الى
 الشام في واحد يملك الرجعة قال زفر هي بانيه لانه وصف الطلاق بالطول وفيه نظر
 ولو قال اربل وصفه بالقصر لانه متى وقع في الاماكن كلها وفيه نظر ولو قال انت طالق
 بمكة او في مكة فني طالق في الحال في كل بلد وكذا قوله انت طالق في الدار لان الطلاق
 لا يختص بكان دون مكان وان عني به اذا اتيت مكة بصدق وبانه لا قضاء لانه نوي
 الاضمار وموخره الظاهر ولو قال اذا دخلت مكة لا تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالكل

في الاصل
 وانما في الكلام ان الحرف ليس به

في الاصل
 فان صرف الواو جمع والظرف
 يجمع الى المظروف ولا يفتي
 ما فيه من القصور

وجه النظر ان صرف الظرف في المثال المذكور
 على حقيقة والظرف في المثال المذكور
 ووجه على معنى مع قول لا يجر
 الا عند عدم سنده للظرف بدون

وجه النظر ان الواو اوضح بالتوصيف
 بالظرف في جملة كلامه والتعطف
 المذكور اوضح
 ان مثال
 رواه

طالق

في الاسد
وانما بقية المعلق سببا ونها لوزن
رقيق

في الأصل
لاست معناه الموالاة بيني وبينه
لا في قوله بالانقطاع الجسد
وهو كما في الأصل
المطلوب نسابة
القديم
مستند

موم الزمردی را با صندل و گلاب
 با آب مشاط و در قوری زنده طاقان
 غلیظ از او را در کاسی بکشد علی
 باقی در قفسه بکشد

طالع

تجانب ما قبلها واحدة يقع شئان والاصل ان معنى ذكر شئين جهما حرف الظرف ان قيد لها الكناية كان وصفا لما بعده وان لم يقيد بها وكان وصفا لما قبله فالقبلة في الاول وصف للاولى فيتن بها غير معد فلا يقع الثانية في الرابعة وصف للثانية فاقضى ايقاعها في الماضي واقعا والطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان الكناية ليس في وسعه واقعا الاول في الحال فيقعان معا والبعده في الثاني وصف للثانية فلا يقع لما مر في الاول وفي الثالث وصف الاول فاقضى ايقاع الثانية قبلها فيقعان معا لما مر في الرابع وفيه نظر ولو قال انت طالق واحد مع واحد او معها واحد تقع شئان لان كلمة مع للقرآن وعن ابي يوسف في الثاني انه يقع واحد لان الكناية تستدعي سبق المكى عنه لامحالة وفيه نظر وفي الدخول بها تقع شئان في الوجود كلاهما المحلية بعد وقوع الاول ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة واحدة قلت الدار تقع واحد عند ابي حنيفة وقالا يقع شئان وان اخرج الشرط تقع شئان عند الكل لهما ان المعلق بالشرط انما يصير طلاقا عند وجود الشرط انما يصح تعلقه بنزول عند وجود جملته اذ الم يمكن في لفظه ما يدل على الترتيب وله ان الواو الواجب المطلق فيجتمعا القرآن والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحد فلا يقع الاخرى بالشك بخلاف ما اذا اخرج الشرط لانه يغير حكم المصدر فيوقوف عليه فيقعان معا ولا يغيرهما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف حرف الفاء فهو على هذا الاختلاف وفيما ذكر الطحاوي واكرخي وذكر الفقه ابو الليث انه يقع واحد بالاتفاق وهو الاصح لان النداء للتعقيب واما الضرب الثاني وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الابنة او دلالة الحال لانها غير مركبة في الطلاق بل كتملة وغيره فلا بد من التعيين او دلالة وهي على نوعين احدهما ثلثة الفاظ تقع بها الطلاق الرجعي وهي قوله اعذني واستبري رجلي وانت واحد اما الاول فلانه يحتمل اعتقاد نعم الله او نعمة والاعتدال عن النكاح فادانوا تعان بنية فلا كان بعد الدخول ثبت الطلاق اقتضاء وهو يعقب الرجعة وان كان قبله يكون مستعرا عن الطلاق لانه سببه في الجملة واما الثاني فلانه خرج باهو المفسود عن الاعتداء فكان منزله غير انه يحتمل الاستبراء ليطلقها فما احتاج الى التعيين والثالث فلانه يحتمل ان يكون معناها اى انت واحدة عندى او عند قومك وان يكون معناها مصدر محذوف اى انت طالق طلقة واحدة فلا بد من التعيين فادانوا جعل كل كلمة والفرج يعقب الرجعة ولا يقع بها الا واحد لان قوله انت طالق ثبت اقتضاء في الاولين ومضرا في الاخير ولو كان مضرا او مقصرا اولى والتنصص على الواحد يتيان بنية الثلث فلا يكرى صلاحته المصدر المعمر لها ولا معتبرا باعراب الواحد عند عامة المشايخ لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو الصحيح اذ لا يجوز نداء كل مخرج الى العامة على هذا الثاني ويؤيد بنية الكنايات تقع بها واحدة بنية وتعال الشافعي تقع بها رجعي لانها كنايات عن الطلاق ولهذا يشترط التعيين فالواقع بها طلاق حتى ينقص لها العدد والطلاق محقق للرجعة ولما ان تصرف الامانة صدر من ابله مضافا الى محله عن ولاته شرعة ولا خفاء في الاهلية والمحلية واما الولان فلان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد باب التدارك ولا يقع في عدتها بالرجعة قصد ولست بكنايات على التحقيق لانها عوامل

في حقها هو الشرط لصحة احد نوى البينة دون الطلاق وانقضاء العدة بثبوت الطلاق البين فان ذلك ليس من
حواص الربحي وان نوى نيتين لانه عدد وفيه خلاف لرشد وثبت ان نوى ثلثا وذلك لتنع البينة الى غلطة وحقيقة
وعند الغدوم البينة ثبت الادنى به وبى مثل قوله انت باين وسه وسله وحرام وحلية وبرية وجعلك على عاربك والحج باهلك
ووهبتك باهلك وسرحتك وفارحتك وانت حرة وتعتقي وتخزي وهستري واعز واعزجي وازهجي وقومي وابغني
الازواج لانها تجعل الطلاق وغيره فلا بد من التعيين على التفصيل اعلم ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضا
وحالة المراكزة الطلاق وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا ورد للبتا وما يصلح جوابا وبسبب الارادة
فبقى حالة الرضى لا يكون شئ منها طلاقا الا بالثبوت لما قلنا والقول قوله في الكنايات حالة المراكزة الطلاق لم يصدق قضاء
في الاخيرين مثل قوله ضلعت برية باين بنه سلا حرام اعتدى امك ببيدك اختاري لان الظاهر ارادة الطلاق عند سؤاله و
يصدق في الاول مثل قوله اخزجي اذ بهي قومي نفعي تخزجي وما يخزج هذا الجري لانه ظاهر يكذب وفي حالة الغضب يصدق
في الاول والثالث لاحتمال الرد والسبب وعدم منافات الحال دون الثاني كنوله اعتدي واختاري واركل ببيدك
لان الغضب يدل على ارادة الطلاق عند عدم احتمال الغير وعن الى يوسف في قوله لا تلصق لي علك ولا سدا لي علك
وخليت سيحك وفارحتك وسرحتك انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معي السب وان
قال ليها اعتدي اعتدي اعتدي وقال نوبت بالاول طلاقا وبالبقي خيضا صدق في القضاء لانه نوى حقيقة
كلامه والظاهر شاهدا لانه بامر امراته في العادة بالاعتدال بعد الطلاق ككلام الظاهر شاهدا له وان قال لم
انوب بالبقي شيئا فهي ثلث لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال حال مراكزة الطلاق فنعان الباقيا للطلاق
بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي البينة بخلاف ما لو قال لم انوبوا حدتها الطلاق حيث لا يقع شئ لانه لا طلاق ظاهر يكذب
وخلاف ما لو قال نوبت نوبت بالثالثة الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحد لانعدام حال مراكزة الطلاق
عند بمانم في كل موضع يصدق الزوج على عدم النية انما يصدق مع البين لانه امين في اصدار عاني ضمير والقول قول الابر
باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار اذا قال رجل لامرته اختاري سوى به الطلاق او قال طلق نفسك فلها
ان تطلق نفسها مادامت في مجلسها وذلك لان الخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى ولان ساعة المجلس اعبت ساعة
واحدة فان تحولت عنه خرج الامر من يد لانه عليك الفعل منها والتعليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع وكذا بطل
خيار ما مجرد القيام وبالاخذ في علم اخر لانه دليل للاعراض بخلاف الصرف والسلام لان المفد هناك الافتراق
من غير قبض ثم لا بد من البينة في قوله اختاري لانه يحمل تخيير في نفسها وتخيره في امر اخر فان اختارت نفسها تنفع واحدة
والقبيل ان لا تقع به فلا يملك التفويض به اى غير الانا استحسانا لاجماع الصحابة ولانه سبيل من الاستدع كالحا
ونفارتها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها باين لان اختيار بانفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك

لا تخاف من صوت الطلاق في رجليك
 مدارا لشيء الى الله وعنده
 الى عيسى الطراز نور محمد باقر
 يتجلى في الحنف اذا لم يكن
 ولا يحل في الجانب اذا كان حرم

ولا تقع على الا واحد ولا حات
 الى جنة لان نكاحه في
 كذا انفسك عين
 فان لا اكل
 على القصور

حلالا كمالا مستمرا في
 الامانة مستمرا في
 وكذا مستمرا في
 اذا كان لا يقصر

في البين دون الرجعي ولا يكون ثلثا وان نواها الزوج لان الاختيار لا يتنوع بخلاف الامانة لان البينة تنفع وبلاد
من ذكر النفس او ما يقوم مقامها كالاختيار والطلقة وتكرار اختياري في كلامه او كلامها حتى لو قال لها اختاري
فقلت قد اخترت فلو اطلق نفسي فقلت قد اخترت مع واحد امة لان كلامه مع واحد وكلامها مع واحد
فيضمن عادة وكذا لو قال اختاري فقلت قد اخترت نفسي لان كلامها مفسر بانها الزوج من محلات كلامه وكلام
لو قال اختاري فقلت انا اختار نفسي والقاس ان لا يقع الطلاق بل لا مجرد وعد او تحمله فصار كما اذا قال لها اطلقني
فقلت انا اطلق نفسي وجب الاحتساب حديث عائشة رضي الله عنها قالت لابل اختارني رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتبر جوابا
منها ولان هذه الصيغة حتمية في الحال ومجاز في الاستقبال كما في كل الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لانه
مقرر حمله على الحال اذ ليس في حالة مائة حتى يكون حكمه عنها واما قولها انا اختار نفسي فحكمته عن حاله قائمه وبها اختيارها
نفسها وكذا لو قال اختاري فقلت قد اخترت لان الهاء في الاختيار تنبني عن الاتحاد والافراد واختيارها
نفسها هو الذي تخدع به ويتهدى اخرى فصار مفسرا من جانب ولو قال لها اختاري اختاري فقلت قد اخترت
الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت ثلثا في قول ابي حنيفة ولا يحتاج الى الله لولاه التكرار عليه اذ انوى تكرر انا بالاختيار
في حق الطلاق وقال لا يطلق واحد لان ذكر الاول وما جرى مجراه ان كان لا يند من صفة الترتيب يعنى من حيث الافراد
فيغيره فصار عند من ان هذا وصف لفظ لان الجمع في الملك الترتيب منه كما يجمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من
ضرورات فاذا الغا في حق الاصل لغا في حق البناء ولو قالت اخترت اختار فقلت في قولهم جميعا لانها لمة فصار كما
اذا خربت بها ولان الاختيار للتأكد وبدونه يقع الثلث فمع اولى ولو قالت قد طلقت نفسي واخترت نفسي بتطليقة
بانت بواحد لانها انما تصرف حكما للتفويض والزوج انما ملكها بالاختيار وهو من الكفایات فيكون تفويضها في البين
فملك الابانة لا غير وقال امرك بيدك في مطلقة او اختاري رطلقة فاخترت نفسها فمى واحد ملك الرجعة لان جعل
لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة ومن قال لامرأة اطلق نفسي فقلت قد طلقت نفسي
فمى واحد رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقدر الزوج ذلك وقضى عليها وهذا لان قوله اطلق معناه افعل فعل الطلاق
وهو اسم جنس فيقع على الاول مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فيعمل فيه بنه الثلث وينصرف الى الواحد عند عدلها
ويكون رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق ولو نوى الثنتين لا يصح لانه يلغوه العدد الا اذا كانت امة لانه جنس في
حقها وان قال لها اطلق نفسي ثلثا وطلقت واحد فمى واحد لانها ملكت انتفاع الثلث فملك انتفاع الواحد ضرورة
ولو قال لها اطلق نفسي واحدة وطلقت نفسها ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وقال لا يقع واحد لانها انت باملكة وزيادة
فصار كما اذا طلقها الزوج الغاؤه انما انت بغير ما فوض اليها لانه فوض اليها المفرد وميات بالمرتك فكانا معا على كل

نفس من النفس والمطلقة والطلاق واحد
ولا يفي ما ذكره من سوء الترتيب

هذا لا بد
فمى واحد ملك الرجعة لان هذا لفظ
يرجع الى الطلاق بعد انقضاء العدة فكانها
اختارت نفسها بعد انقضاء العدة فكانها
سقطت عنها الصيغة والصواب ما ذكرناه من
الموافق لانه لا يصح كغيره لان الاختيار
جانب التفويض الا يرد ان لا يرد في
مطلقة بانه اولى بالعكس وقع ما يرد
لانا اذ قلنا

بانه لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

هذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

المضادة فكانت مخالفة متبذرة بخلاف الزوج لانه يتصرف حكم الملك وكذا هي في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث وان
قال لها اطلق نفسي واحدة املك الرجعة معا فقلت طلقت نفسي واحدة بانية تقع رجعية وان قال اطلق نفسي واحدة
بانية فقلت طلقت واحدة رجعية وقع بانية لان قولها واحدة بانية في الاولى وقولها واحدة رجعية في الثانية لغو فمى الاول
الزوج لما بين صفة المفوض اليها فاجتبا بعد ذلك الى انتفاع الاصل دون بعض الوصف فصار كما انما اقتضت على الاصل
موقع بالصفة التي فيها الزوج بانية او رجعية لانها انت بالاصل وزيادة وصف خالصة منه فيلغو الوصف و
سقى الاصل ولو قال لها اطلق نفسي فقلت قد اخترت نفسي رجعية لان الامانة من الفاظ الطلاق لا يرد ان لو قال
انك انت باني الطلاق تقع الطلاق ولو قال انك انت باني الطلاق فقلت قد اخترت نفسي رجعية فقلت قد اخترت نفسي
في الاصل لانها زادت وصفا وهو تفصيل الامانة فيلغو الوصف الزايد وينتج الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي بانية
بانه وعن ابي حنيفة لانه لا يقع بقولها انت باني لانها انت بغير ما فوض اليها اذ لا بانية بغير الطلاق ولو قالت قد اخترت
نفسى لم تطلق لان الاحتساب ليس من الفاظ الطلاق لا يرد ان لو قال اخترت او اختاري بنوى الطلاق لم يقع ولو قالت
ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج قد اذنت لا تقع ثم انا ان عرف طلاقا بالاجماع اذا جعل جوابا للتحية وقوله اطلق ليس
تخييرا فيلغو وان قال لها اطلق نفسي فقلت قد اخترت نفسي رجعية فقلت قد اخترت نفسي رجعية فقلت قد اخترت نفسي
تصرف لازم ومقتضى على المجلس لانه تملك بخلاف ما اذا قال اطلق فمى واحد لان توكيد لامة فلا تقصر على المجلس ويتبدل
الرجوع فصار في الامر بالبدان قال لها امرك بيدك بنوى ثلثا فقلت قد اخترت نفسي بواحدة فمى ثلث ولو قالت قد
طلقت نفسي واحدة واخترت نفسي بتطليقة فمى واحدة بانية لان الواحد مع مصدر محذوف وفي الاولى الاختيار
يصح جوابا لاسم اليد لكونه تليكا كالتيجه فصار كما انما قالت قد اخترت نفسي مرة واحدة وبذلك يقع الثلث وانما يصح
نتيها لان الامر يحتمل العموم والخصوص ونيتها نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه يقع لاحتمال العموم وقد حققناه من قبل
وفي الثانية التطلقة وانما يكون بانه لان التفويض في البين حيث ملكها امر بولا تملكه لان البين وكلامها خرج جوابا له
ففسر الصفة المذكورة في التفويض المذكورة في الانتفاع ولو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل اذ ذكر اليوم
بعبارة الغد لا يتناول الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان الامر بعد غد لانه ذكر وقتين فيهما وقت
من جنسهما لم يتناول الامر فكانا تاسريما فبدر واحد لا يرد الاخر وقال زفر الامر واحد كالطلاق في قوله انت طالق اليوم
وبعد غد قالوا الطلاق لا يحتمل البانته والامر باليد يحتمل نسوت الامر الاول وجعل الثاني امر ابتداء ولو قال امرك
بيدك اليوم وغدا بدخل في الليل وان ردت الامر في يومها لا يكون الامر في يد ما في الغد لان هذا امر واحد ليس من الوقتين
المذكورين وقت ما لم يتناول الكلام لان الجمع يحرف الجمع كجمع ملفظ وقدم الليل ومجلس المشورة لا يقطع فصار كما
اذا قال امرك بيدك في يومين وعن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك

وهذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

هذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

هذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

هذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

هذا لا بد من بيان التفويض فخطا الذي ذكر
مع انقضاء العدة لان الاول يرد في نفس البينة
ووجهه في طلاقه لا يرد في نفسه فخطا
المسائل على اصحابها في التفويض في هذا
مما ذكره من ان يرد في نفسها

رد الابقاع وجه الظاهر ان المخير بين الشئين لا يملك الاختيار اذ اختارت زوجها لا يكون لها الخيار في
 العقد كما اذا اختارت نفسها وعن ابي يوسف انه اذا قال امرك بيدك وامرك بيدك غدا انما امران لانه ذكر لكل خبرا
 ولو قال امرك بيدك يوم تقدم فلان فقلان ولم تعلم تقدمه متى حين الليل فلا خيار لها لان الامر باليد ما يندفع فخلت اليوم
 المقرون به على بياض النهار وقد صحت ما حققناه من قبل فتوقف به ثم ينقض بانقضاء وقته واذا جعل امره بيد
 او خير ما كملت يوم لم تحول فالامر في يد ما لم تأخر في عمل اخر لان هذا عليك التعلق بدليل انها تعقد نفسها والتعلق
 تقتصر على المجلس وقد بيناه ان كان كانت تسمع بعتر جلسها ذلك وان كانت لا تسمع فجلس عليها لان هذا عليك فنعني
 التعلق فتوقف على ما وراء المجلس الزوج ولا يترتب عليه لان التعلق لازم في حقه بخلاف السمع لانها تملك شخص
 لا شوية التعلق واذا اعتبر جلسها فالمجلس نارا يتبدل بالتحويل واخرى بالاختار في عمل اخر على بيناه في الخيار ونخرج
 الامر من يد ما يحرم القمام لانه دليل الاعراض اذ القمام مفرق الراي وفيه نظر بخلاف الملك لان المجلس قد يطول فسحق
 الى ان يوجد ما يقطع من التحويل والاخذ في عمل اخر او يدل على الاعراض فقولك مكسب يومك ليس للمقدسه وقوله ما لم تأخذ
 في عمل اخر فيه ادب على عرف انه قطع لا كالمفهوم لا مطلق العمل ولو كان قاعة ففقدت فهي على خياره لانه دليل الاموال قال
 القعود ورجع للرأي وكذا اذا كانت قاعدة فانكثت او منكته ففقدت لان هذا انتقال من جلة الى جلة فلا يكون
 اعراضا كما اذا كانت محبة فترتعت بنهار وانه الجامع الصغير وذكر في غيرهما انها اذا كانت قاعدة فانكثت لا خيار لها
 لان الانكفاء اظهر التهاون بالامور فكان اعراضا والاول هو الصحيح ولو كانت قاعدة فاضطربت ففقدت روايتان وان
 كانت تسير على واد او في محل فوفقت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها
 والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى ركبها الا يري انه لا يقدّر على اتقانها وراكب الدابة يقدّر ولو قالت ادعو
 الى استئجاره او شهودا الشهود هم فهي على خيارها لان الاستئجار لا يترتب الضوابط والاشهاد والقرينة على الجود فلا يكون دليل
 الاعراض **فصل في المشية** لو قال لها طلق نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعد لان كل متى عامّة
 في الاتومات فصار كما اذا قال في اي وقت شئت ولو قال لرجل طلق امرأتك فلان بطلت في المجلس وبعد ولو ان يرجع
 عنه لانه توكل ولا يستعانه فلا يلزم ولا تقتصر على المجلس بخلاف قوله لانه طلق نفسك لانها عاملة لنفسها فكان ملكها ولو قال
 لرجل طلقها ان شئت فلان سلمتها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع عنه وقال زفر هو والاول سواء لان المقر
 بالمشية كعدمه لانه ينصرف من مشية فصار كالوكيل بالبيع اذ قيل له مع ان شئت ولم انه تملك لانه ملحق بالمشية
 والملك هو الذي ينصرف من مشية واما الوكيل فتصرفه بارادته وكون مشية والطلاق تحت التعلق بخلاف السمع لانه لا يتحمل
 الخطر وان قال لها طلق نفسك فلان ان شئت فطلقت واحدا لم يقع شئ لان معناه ان شئت الثلث وهي باقاع الواحدة
 ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط وكذا في العكس عند ابي حنيفة لان مشية الثلث ليست مشية للواحد كما يقعها وفيه نظر

وجه النظر ان السبيل المذكور قائم لعدم انتقال
 اما اذا اقامها الزوج جبراً مع الجبر فينتقل
 قال في الاخر ان الزوج لو اقامها
 واما ما عني مجلس ايجار بطل خياره
 بشد المجلس لا يوجد الا في ارضها

حقه ان لا يكون لها وقفاً في الاصل
 من المسئلة الا ان ذكرها

وقال

وجه النظر ان السبيل المذكور قائم لعدم انتقال
 اما اذا اقامها الزوج جبراً مع الجبر فينتقل
 قال في الاخر ان الزوج لو اقامها
 واما ما عني مجلس ايجار بطل خياره
 بشد المجلس لا يوجد الا في ارضها

وقالا واحداً لان في مشية الثلث مشية للواحدة كما ان في ابقاعها ابقاعاً للواحدة فوجد الشرط ولو قال لها انت طالق ان كانت
 شئت فقالت شئت فعال الزوج شئت نيوى الطلاق بطل الامر لانه خلق طلاقاً بالمشية المرسله وبها انت بالمعلقة فلم يوجد
 الشرط وهو لا يتنقل بالابيعتها خرج فخرج الامر من يد ما ولا تقع الطلاق بقوله شئت وان نيوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة
 ذكر الطلاق لم يصبر الزوج شئاً ساءاياه والله انما فعل في المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذ انوى لانه انتاع متبدلاً اذ المشية
 تنبني عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا تنبني عن الوجود وكذا اذا قالت شئت ان شئت ان كان
 كذا الامر لم يكن لما ذكرنا ان الماني بمشيه معلق فلا يقع الطلاق وبطلت ان قالت قد شئت ان كان كذا الامر كما بين طلقت
 لان التعلق بشرط كما بين تحريمه ولو قال انت اذا شئت او اذا شئت او متى شئت او متى شئت فزوت الامر لم يكن رد
 ولا يقتصر على المجلس لانه لم يملكها الطلاق الا في الوقت الذي شاءت منه فلم يكن عليها قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا يطلق الا
 واحدة لان الكلمة المذكورة مع الزمان دون الافعال وهذا كله ظاهر في متى ومتى وكذا في اذا واذا ما عندنا وعندك ان كان
 يستعمل للوقت كمن الامر صابريه بما لا يخرج بالشك وقد مر من قبل ولو قال انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة
 بعد واحدة حتى يطلق ثلثاً لان كلمة كلما توجب تكرار الفعل الا ان التعلق ينصرف الى الملك القائم فلا ينظم الملك المسحوق
 حتى عادت اليه بعد زوج اخر ليس لها ان تطلق نفسها ثلثاً جملة لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك ابقاعها بجمعة
 ولو قال انت طالق حث شئت واين شئت لم يطلق حتى تشاء ويتعبد بالمجلس لان كل حث واين من كلام المحاكم
 الطلاق لا يتعلق به بالمكان فيلغوه وسبق ذكر مطلق المشية يقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقاً به حتى يقع في زمان
 منوجب اعتبار خصوصاً وعموماً ولو قال انت طالق كيف شئت طلقت تطلقه ملك الرجعة قبل مشيتها فان قالت
 قد شئت واحداً بانية او ثلثاً وقال الزوج نوبت ذلك فهو كما قال لان في نوبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا اشارت ثلثاً
 ومراد واحد، واحد، واحد او على العكس يقع واحد رجعة لانه لا تنصرفها لعدم الموافقة تنقي ابقاع الزوج وان لم يكره الله فيعبر مشيتها
 فيما قالوا جراً على موجب التجربة قال في الاصل هذا عند ابي حنيفة وعندنا لا يقع ما لم تشاء المرأة فان شاءت وقعت واحدة
 رجعية او بانه او ثلثاً بشرط مطابقة ارادته وعلى هذا الخلاف العناق لها ان تفيض الطلاق اليها على اي صفة شاءت فلا بد
 من تعلق اصل الطلاق بمشيتها لكونها المشية في جميع الاحوال اعني قبل الدخول وبعد، ولو ان كلمة كيف تطلقها يقال
 كيف اصبحت والتفويض في وضعه مستدعي وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه ولو قال انت طالق كم شئت او ما شئت
 طلقت نفسها ما شاءت لانها يستعملان للعدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت ويتعبد بالمجلس لانه خطاب في الحال فيقتضي
 الجواب في الحال وان اردت الامر كان رد لان هذا امر واحد وان قال طلق نفسك من ثلث ما شئت فلها ان يطلق نفسها
 واحدة وثلثين ولا تطلق لثلاثاً عندنا وما لا تطلق لثلاثاً لانه لا كلمة ما رضى في التعم وكلمة من قد يستعمل في التميز فخل
 على غير الجنس كما اذا قال كل من طعمي ما شئت او طلق من شئت من شئت ولم كلمة من حصصه في التبعض والتعم يعمل

قوله اصل
 في قوله ما شاءت
 في قوله كم شئت
 في قوله ما شئت

بها وفيما استشهد به ترك الحققة دلالة اظهار السامحة او لعموم الصفة وبهي المشقة حتى لو قال من فنت كان على الخلاف **باب**
الايمان في الطلاق اذ اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيبه مثل ان يقول لامرأة ان تزوجك فانت طالق او كل امرأة تزوجها
فهي طالق وقال الشافعي لا يقع لقوله لم لا طلاق قبل النكاح ولقوله لم لا طلاق الا فيما بملكه ولما ان شرط بين لوجود الشرط والبراءة
فلا يشترط الصحة فيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن عند وقبل ذلك انما المنع وهو قائم بالمنع وما
رواه اولاه لم يصب عنه عليه السلام وما رواه ثانيا لم يحمل على نفي التجيز واصل ما تورع عن السلف كالشعبي والزهدي وغيرهما
واذا اضافه الى الشرط وقع عقيبه مثل ان يقول لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر
بقاؤه الى وقت الشرط فصح بيننا عندنا وابقا عندنا ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون الخالف مالكا او يصعب الى ملك لان الجزاء
لا بد ان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيحقق معنى اليقين وهو القوة والظهور باخذ هذين وفيه نظر والا صافه الى سبب الملك بغيره الا ان
اليه لانه طاهر عند سببه فان قال لاجنبه ان دخلت الدار فانت غمزها فدخلت الدار لم تطلق لان الخالف ليس بالملك
ولا الى سببه ولا بد من واحد منهما والفاظ الشرط ان واذا واو اما وكل كلما ومتى جيبا لان الشرط مشتق من الشرط مع العلامة
وهذه الالفاظ غير كل عليها افعال هي علامات الحث والاصح فيها ان الخالف شرط المطلق عن معنى الوقت وما عداها ما ملح بها
وكلمة كل ليس شرط حقيقته لان ما يابها اسم والشرط ما يتعلق بالجزاء وتعلقه بالافعال الا انه الحق بالشرط لتعلق الفعل به الذي يابها
بها مثل قولك كل عند شتره فهو حر وفي هذه الالفاظ ان وجد الشرط اخلت الممن وانتهت لانها غير مقصودة للعموم والتركاز فيه
فيوجود الفعل مرة ثم الشرط ولا بقاء لليمان بدونه الا في كلامنا نفخه نفخا لا افعال قال الله تعالى كلما نفخت جلودهم الاله ومن
ضرورة نفخها التكرار فان تزوجها بعد تزوج اخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لان كاستيفاء التطلعات التملك في هذا النكاح لم
يسبق الجزاء وبقاء اليقين به وبالشرط وفيه خلاف ونقرر من بعد انشاء الله تعالى ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت
امرأة فهي طالق كجئت لكل من وان كان بعد زواج اخر لان انعقادها باعتبار ما يليك عليها من الطلاق بالتزواج وذلك غير حضور
وزوال الملك بعد اليقين لا يبطلها لان لم يوجد الشرط فحق الجزاء باق لبقاء محله فحق اليقين ثم ان وجد الشرط ملكه اخلت اليقين ووقع
الطلاق لانه وجد الشرط والحل ما لم يزل الجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى الممن لما قلنا وان وجد في غيره الملك اخلت اليقين لوجود الشرط ولم
يتبع شيء لانعدام المحلته وان اختلفا في وجود الشرط والقول قول الزوج الا ان تم المدة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط وفيه نظر
ولانه يترك وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان كان الشرط لا يعلم الاسم جهتها فيقول قولها في حق نفسها دون غيرها
مثل ان يقول ان حصلت فانت طالق وفلان معك فقلت فقلت طلقني ولم تطلق فلان و وقوع الطلاق
استحسان والقياس ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كافي الدخول وجب الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذا لا يعلم ذلك الاسم
جهتها فتقبل قولها كما قبل في حق العدة والغشيان لكنها شاهدة في حق غيرها فلا يقبل قولها في حقها وكذا اذا قال ان كنت تحبين
الي بعدك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدني حر فقلت احب او قال ان كنت تحبني فانت طالق وهذا معك فقلت احب

وجه الطران الجواز قد لا يكون مخيفا ولا غلاما
كما في قوله ان حفص او
لدت فانك
٦

من و لعم ان المشفق بينهما هو
المشتاق الكبير فقد و لعم

شرح على قول وان اختلفنا في وجود
الشرط اه وبندها مع وصورة
حتى على الناطق ان فيه حتى
قالوا هذا ليس
على ظاهر

وجاء النظران التعليل الاول منقوض
بما اذا قال لها ان لم يدعزل الدار
اليوم فانت طالق ثم اختلفوا
فالقول لمع انها منك بالاصل
وهذا الجواب على وقت التعليل
الثاني مظهر التناقض بين التعليلين
في هذه الصورة ونحوها

قوله ما زاد منكم سلطانا وما نقص منكم سلطانا

طالفت

والعز من فضيلة بستان المانيا وليس لها قدره
بها في ذلك

لا بد منة وزاد اهل في الاصل ان يوجد بها فيها
كوجودها في الملك وذلك قال في تصوير
المسئلة وانقفت عندها

في الاصل ثمانيت والارحاة العية
في الاصل في الواحد وفيه ما فيه

تمام القوس بميلان الاختصار فاعيد
 في النوع والخلل والاختصار المذكور
 عند كونه اليمين على فعل اختيارية وهو
 وصف الالاختصار بميلان يقال الاطر
 في الواجبات ونحو اموال الاختصار
 وهم الالاختصار ما ذكر في مثل كل نوع
 فانهم

فلا تسبق العبد

لوجود المساس وعندئذ لا يصح مراجعته لان الدوام ليس يتعرض للبضع ولو نزع ثم اوج صار مراجعته بالاجماع لوجود اجماع
فصل في الميراث او قال لامرأة انت طالق انشاء منه متصلا لا تقع الطلاق لقوله من حلف بطلاق او عتاق وقال
انشاء منه متصلا به لا حث عليه ولانه اني بصورة الشرط فيكون تعلما من هذا الوجه وانه اعدام وابطل او يعلق
بشرط الا ان الشرط لا يعلم لا تقع كالمعلقة بمشينة غايه ولهذا بشرط ان يكون متصلا كسائر الشروط ولو سكت شئت
حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعد رجوعا عن الاول وكذا اذا مات قبل الميراث لان الكلام خرج من
ان يكون الاجابة والموت لا ينافي المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لان الاستثناء لم يتصل به وان قال انت طالق فلنا الا
واحد اطلقت ثنتين وان قال انك انت طالق واحد والا اصل ان الميراث لا ينفك بالباقي محققا او هو ما بعد الشئنا الى
المستثنى منه هو الصحيح اذ لا فرق بين قول القائل لفلان على درهم وبين قوله عشر الا عشرة فيجوز استثناء البعض من الجملة لانه
يبقى بعد شئ يصير متكاملا ولا يصح استثناء الكل منها لانه لا يبقى شئ يصير متكاملا به وصار فاللفظ اليه فلو قال الاملنا ثلث
باب طلاق المريض اذ اطلق الرجل امراته في مرض موته طلاقا بائنا بغير رضا ما فاته وهي في العدة ورنه وان مات
بعد انقضاءها فلا يرث وقال الشافعي لا يرث في الوجهين لبطان السبب وهو الزوجية لهذا العارض ولهذا لا يرثها اذا ماتت
ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته والزوج قصد ابطال الزوجية بقصد تباعدها عن العدة الى زمان انقضاء العدة
وفعلها لغير عتاقها وقد امكن لان النكاح في العدة سقي في حق بعض الآثار بخلاف ان سقي في حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء
لعدم الامكان في الزوجية في هذه الحالة ليست سبب لارثه عنها فيبطل الزوجية في حق لوجود المبطل وعدم المانع
كيف وقد رضي به وانما قلنا طلاقا بائنا لاننا نرث في الرجعي لانه لا يبرئ السبب وهو النكاح حتى يحل الوطى وانما قلنا وهي في
العدة لانها لا يرث عند انقضاءها لان ما بعد انقضاءها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلفت
منه ثم مات وهي في العدة لم ترث لانها راضية ببطان حقها والتاخير طلقها او قالت طلقني للرجعة فطلقها بائنا ورنه لما
ان الطلاق الرجعي لا يبرئ النكاح فلم يكن سببا لارثه لبطان حقها وانما قلنا لها في مرضه كنت طلقك فلنا وانقضت عدتك
فصدقته ثم اقرها بطلاق او اوصى لها بوصيته فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عندنا في حصة وقال السليمان بن ابراهيم ووصيه وان
طلقها فلنا في مرضه بامرنا ثم اقرها بدين او اوصى لها بوصيه فلها الاقل من ذلك ومن الميراث بطل بسؤالها فلم يوجد المانع من صحة
الاقرار والوصية وجه قولنا في المسئلة الاولى انها لما تصادقا على الطلاق وانقضت العدة صارت اجنبية منه فانعدمت
التمتع الابري انه يقتل شهاده لها وكجزله تزوج اختها ووضع زكوة فيها بخلاف المسئلة الثانية لان العدة باقية فيها وهي دليل
التمتع والحكم يدرك على دليل التمتع ولهذا يدرك على النكاح والزواج وله التمتع فانه فيها لان الزوجي قد يتوهم ان على الاقرار
بالزوجه وانقضت العدة على سؤالي الطلاق لينفك عنها باب الاقرار والوصية فيبرئها فترى الزيادة على قدر الميراث لهذا التمتع
والزيادة على قدر ما اقرها ووصى لرضاها ولا موضع عادة في حق الشهادة والتزويج والزكوة وايضا هذا الاحكام حتى الشرح ولان التمتع

غير مؤثر الاصل لان في حلفه بان بهي الطلاق
كما لا يخفى على الناس

ناظر الى الامل النكاحي المشترك في وقت
اختصاصه بغيره عند عقد زواجه

لا بد من هذا التمتع كسائر النكاحات
انما يستثناء البعض لا لا يصح اذا كان
ذلك اللفظ او لم يرد به او عتاقه
واما اذا استثنى البعض ما ذكره فليس
كما لا يستثنى من الكل بل يثبت المانع
في الممنوع كمن يملك كونه اجنبية
منه فحينئذ لا يرث في الوجود وبه
عبد الله سليمان

هذا الموضع مناسب للمقام وبما خفي
على مسئلة ذكرت في الاصل

وهو غير مؤثر الاصل لما في الاجاز
الحل كما لا يخفى

وانما اطلقنا فلنا بامرنا ولا يخفى فصل
ما عرفت

زياده قوله وصحي فلان لا يرث ذلك
التمتع في جواب المسئلة
فحق الميراث دون
الانبات

في حق ومن كان محصورا او صف القبل فابان امراته لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قدم ليقبل في قصاص او رجم ورنه ان
مات في ذلك الوجه او قتل فلا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الغرض اذا قتل واصلا ما بينا ان امراته
الغارت رثت وانما ثبت حكم الغار يتعلق حقها به وذلك بمرض نكاح مع الهالك فالبابان كان صاحب فراش وهو ان يكون
بحال لا يقوم بجوارحه كما يعتاد الاصحاء وبما هو معناه في توجبه الهالك الغالب فما يكون الغالب منه السلامة لا ثبت به حكم
الغار والمصور والذي في وصف القبل الغالب منه السلامة لان الحصن والمعد لرفع بارس العدد فلا ثبت به حكم الغار
والذي بارز او قدم ليقبل الغالب منه الهالك فيثبت به حكم ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف واذا قال الرجل لامرته وهو حي
اذا جاء بسن الشجر او اذا دخل الدار واذا دخل فلان الدار مانت باين فوجد الشرط والزوجه مريض
لم ترث وان كان القول في المرض ورنه الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق على الوقت
او يفعل الاجنبى او يفعل نفسه او يفعل المرأة ففي الاولين ان كان التعليق والشرط كانا هما المرض فلها الميراث لان القصد
الى العوار قد حقق منه مباشرة التعليق في حال تعلق حقها به وان كان التعليق في الصحيح والشرط في المرض لم ترث خلا فلو
لان المعلق بالشرط ينزل عند الشرط كما ينجر فكان ايقاعه المرض ولهم ان التعليق السابق يصير تطبيقا عند الشرط كما لا يقدرا
ولا ظم الاعين قصد فلا يرد تصرفه وفيه نظر الثالث يصير فارسا سواء كان التعليق في الصحيح والشرط في المرض او كانا فيه سواء
كان الفعل محال بدمه او لا لوجود قصد الابطال بالتعليق او مباشرة الشرط في المرض واضطرار لا يبطل حق الغير في قتل
الجل الصائل على انه يدمن التعليق فيه ويعصمه دفعا للضرر عنها وفي الرابع ان كان التعليق والشرط في المرض والفعل
محالا بدمه ككلام زيد ونحوه لم ترث لانها راضية بذلك وان كان الفعل لا يدمها ككل الاطعم واودا الغرض وكلام الابوين فلها
الميراث لانها مضطرة في المباشرة لما لا خوف الهلاك في الدنيا او في العقبى ولا رضى مع الاضطرار وانما اذا كان التعليق في الصحيح
فان كان الفعل محالا بدمه فلا ترث وان كان محالا بدمه فلا يرث الجواب عند محمد لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد تعلق حقها به
وعند ابي حنيفة وابي يوسف ترث لان الزوج الجاهل بالي المباشرة فيقتل الفعل اليه كانه اليه كما في الاكراه واذا بانها وهي
مريض ثم صح ثم مات قبل مضي العدة لم ترث وقال زفر ترث لانه قصد العوار جاني بانها فلان امرته مريض الموت وقد مات وهي
في العدة ولم ان المرض اذا تعقبه بغيره فهو غير الصحيح لانه ينعيم به مرض الموت فبني انه لاحق بتعلقه باله فلا يصح فارا ولو بانها
تارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترث بدل ما وعت ابنا زوجها في الجماع وترث
ووجه الفرق انها بالرد ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث اصدا ولا نكاحا بدون الاهلية وبالمطوعة ما بطلت الاهلية
لان الحرمة لا تنافي به وهي الباقي بخلاف ما اذا طوعت في حال قيام النكاح لانها ثبت العزقة فيكون راضية ببطان السبب وبعد الابانة
لا تثبت الحرمة بالمطوعة لتقدمها عليها فاقترعوا من قذف امراته وهو صحيح ولا يخفى في المرض ورنه وقال محمد لا يرث والا كان
الحق القذف ايضا في المرض ورنه في قوله جميعا وهذا يلحق بالتعليق بفعل لا بد لانه اذ هي ما لجادة الى الخصومة لرفع

لا بد من هذا التمتع كسائر النكاحات
انما يستثناء البعض لا لا يصح اذا كان
ذلك اللفظ او لم يرد به او عتاقه
واما اذا استثنى البعض ما ذكره فليس
كما لا يستثنى من الكل بل يثبت المانع
في الممنوع كمن يملك كونه اجنبية
منه فحينئذ لا يرث في الوجود وبه
عبد الله سليمان

لا بد من هذا التمتع كسائر النكاحات
انما يستثناء البعض لا لا يصح اذا كان
ذلك اللفظ او لم يرد به او عتاقه
واما اذا استثنى البعض ما ذكره فليس
كما لا يستثنى من الكل بل يثبت المانع
في الممنوع كمن يملك كونه اجنبية
منه فحينئذ لا يرث في الوجود وبه
عبد الله سليمان

وهو غير مؤثر الاصل لما في الاجاز
الحل كما لا يخفى

في حق ومن كان محصورا او صف القبل فابان امراته لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قدم ليقبل في قصاص او رجم ورنه ان

مات في ذلك الوجه او قتل فلا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الغرض اذا قتل واصلا ما بينا ان امراته

في

في حق ومن كان محصورا او صف القبل فابان امراته لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قدم ليقبل في قصاص او رجم ورنه ان

مات في ذلك الوجه او قتل فلا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الغرض اذا قتل واصلا ما بينا ان امراته

مات في ذلك الوجه او قتل فلا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الغرض اذا قتل واصلا ما بينا ان امراته

الشيخ محمد بن الحسين
الطوسي

عاز الذي عن نفسه وقديسنا الوجه من الجانبين وان الى هو صحيح ثم بابت بالابلاء وهو مرض لم تترن والابلاء ايضا
في المرض ورثت لان الابلاء في معنى تعلق البيسونة بمضى اربعة اشهر حال
عن الطامح فكلوا طمحا بالعلقة لمج الوقت وقد ذكرنا
وجهه باب الر جعة

من فوايد الامام المهام مولانا كمال پاشا زاده

وبعض شايخنا استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الامور الدينية فني الامتناع ببيع
حفظ القرآن وعليه الفتوى قال الفقيه بوالنبذ في النوازل وبه نأخذ وفي تمة الفتاوى الاستيجار لتعليم الفقه
لا يجوز كما لا يستيجار لتعليم القرآن وذكر خمس لائمة اخرى في المبسوط ان شايخ بلخ اختاروا قول اهل المدينة في جواز
استيجار المعلم على تعليم القرآن فحقن بيجواز له هناك كلامه وفي الخاتمة نقلا عن الامام المذكور وانا اخفي بجواز الاستيجار
ووجوب المستعاضة ان الاستيجار لتعليم الفقه باطل راد اجماع الفريقين المذكورين قبل هذا حيث قال
وان استأجر رجلا لتعليم القرآن لا يبيع الاجارة عند المتقدمين ولا جاز بين لذلك وقتا ولم يبين وشايخ بلخ جوزوا
هذه الاجارة لاجماع ائمة دل ذلك ما في المحيط البرهان من قوله ذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري كان
المتأخر من اصحابنا يجوزون ذلك وكذا جوزوا الاستيجار على تعليم الفقه ايضا في الخاتمة وفي زماننا انقطع عظماء
وانتقصت رغائب الناس في امور الآخرة فلو اشتغلوا بالتعليم مع الخافق لمصالح المعاش لا فاضل معاشهم فقلنا
بصححة الاجارة ووجوب الاجرة للمعلم بحث لو امتنع الوالد عن اعطاء الاجرة حسبه وان لم يكن بينهما شرط بوضر بتطبيق قلب
المعلم وارضائه وهذا بخلاف الموذن والامام لان ذاك لا يشغل الموذن والامام عن امور المعاش وفي المحيط البرهان في جواز
بيع جوزوا الاستيجار على تعليم القرآن اذا ضرب لذلك مدة واقتوا بوجوب المستعاضة وعند عدم الاستيجار اصلا وعند الاستيجار بدون
ذكر المدة اقتوا بوجوب اجرة المثل وهذا بخلاف الفرق في القول انما من الخاتمة وما في الخلاصة من انه نقلت عن ركن الامام
ان الفضل اكمل ان كان يكتب الفتوى بذكر صبي معلم راخوشنو كند قال رحمه الله وسندنا الشيخ الامام ظهير الدين
هكذا يكتب

قال في المحرم والايحوز لموضعين عند الامام وعند يعقوب بجوز موضعين منه فقط ثم شرط ان يكون فيهما شهر كبير فاصل وجوزنا
محدث في مواضع منه وعلى هذا مشي في اكثر وزاد الرابض بكثرة وهذه الزيادة باطلة انما بها من عنده لا وجود لها في الرواية
بل كل من قال مواضع او جوامع كما في النظم اراد ثلثة وكل من قال موضعين او اكثر اراد ثلثة فقط بيان الاول انه قال في الحقيقة
ولا بأس بصلوة اجمعة في موضعين وثلثة عند محمد واجاز ابو يوسف في موضعين دون ثلثة اذا كان المصلر جانبان وقال في
المحيط ولا بأس بصلوة اجمعة في موضعين وثلثة في مصر وآسد عند محمد فاعالج الحرج والمشفة عن الناس اذا كان بالبلدة كبيرة فانه
يشوع على اهل كل جانب المصلي جانب آخر وصار كصلوة العيد بجوز في موضعين وعند ابو يوسف لا يجوز في موضعين الا اذا كان
مصر له جانبان بينهما نهض في حكم مصرين كعدد وبيان الشك انما قال في شرح الطحاوي وذكر الكرخي في تحفة عند محمد بجوز اقامته
اجمعة في موضعين واكثر ولما ذكر في الذي عبر عنه في شرح الطحاوي ولا بأس بصلوة اجمعة في الموضع والموضعين والثلثة عند محمد
فظهر ان مراده باكثر ثلثة وقطع القدوري الاحتمالات فقال في الترتيب وقال محمد بجوز في موضعين وثلثة استحسانا ولا يجوز
فيما زاد لاكتفاء بالصلوة في طرفي المحرم ووسطا وقال في شرح الكرخي واما محمد فقال ان المصلر اذا اعلم وبعد اطرافه وشي على اهل

المسير من طرف إلى طرف آخر وجوزنا في ثلثه موضع للحاجة إلى ذلك وما زاد على ذلك لا حاجة إليه انتهى وبهذا نبين أن
قوله مجمع البحرين وإجازة مطلق وقوله في الدرر وطلق خلاف الرواية عن محمد بن أحمد في الصحيح فاختار الخواري قول أبيه
وصحبه البديع واختار جماعة قول محمد وقالوا على قول أبي يوسف الأول أن الجملة الصحيحة هي السابقة فقل هذا قالوا
بتعين أن يصلي بعد الجمعة أربعين نوى آخر ظهر أدركت وقته ولم يصلي بعد مع ويترادف جميعها لا خال التعلية م

كتاب البيوع في اللغة تملك الشيء بالشيء ما لا كان او غير ما لنص على
 صاحب المحيط ومن قال انه في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطأ في كل
 من المقامين حيث اتي بالعام في مقام الخاص وبالحاصين في مقام العاين
 ثم انه لم يدركه يصدق مفهوم البيع على الشرع صدق الكل على ما تحته
 فلا يكون لفظ البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة
 وفي الشرع عبارة عن عقد يتضمن مبادلة المال بالمال ومن وهم انه نص
 تلك المبادلة فقد وهم وما فهم انها قد يتحقق بدون البيع كما اذا كان
 الطرفان واحدا ما لا غير ملوك لاحد قدرناه بتبين ما في قول من قال
 البيع في اللغة عبارة عن تملك المال بالمال وكذا في الشرع لكن زيد فيه
 قيد التراضي فقول هو عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي من جهة
 للخل الاول انه اعتبر المادية في البدلين وقد عرفت انها غير لازمة
 في معناه اللغوي الثاني لم يفرق بين التملك والمبادلة وقد انتهت
 على الفرق بينهما الثالث ان قيد التراضي غير معتبر في معناه الشرعي
 يدل على هذا عدم بيع المكروه من افراده نعم وهو معتبر في حقيقة
 البيع المشروع لكن فرق بين الحقيقة الشرعية للبيع وحقيقة البيع المشروع
 فان الاول حال اللفظ والثاني حال المعنى ولا يتوهم انتقاض الحد المذكور
 بالفتق على المال لان فيه زوال الملك عن احد البدلين فلا يتضمن
 مبادلة الملك بالملك ولا بالهبة بشرط العوض لانه بيع معنى وهبة
 لفظا كما زعم صاحب المحيط لانه قول زفر نص عليه في التحفة بل لان
 العقد المذكور يتم بالايجاب والقبول على الشرط المذكور قبل ان يخرج
 العوض عن ملك الموهوب له لتوقفه على التسليم والقبض فلا يتضمن
 المبادلة المذكورة ثم ان البيع كما ينقذ بالقبول وركنه الايجاب و
 القبول كذلك ينقذ بالفعل وركنه التعاطي صرح بذلك في

ويعبر عن البيع بالقبول

ويعبر عن البيع بالتسليم

ويعبر عن البيع بالتسليم والقبول

وعبر

صاحب

ويعبر

ويعبر

البيع

ويعبر عن البيع بالتسليم

ويعبر عن البيع بالتسليم

البياع وبهذا سقط ما يتوهم انه يسقط ركن البيع عند انعقاده بالتسليم
 وله شروط وهي انواع شروط الانعقاد وشروط النفاذ وشروط الصحة
 وشروط الزوم اما شروط الانعقاد فنهما ما يرجع الى العاقد وهو
 الاهلية للتصرف وهي بالعقل والتمييز واما البلوغ فليس بشرط لها
 عندنا حتى لو باع الصبي العاقل ما نفه ينقذ عندنا تاموقفا على
 اجازة وليه واجازة نفه بعد البلوغ ومن ذكر البلوغ في هذا الاهلية
 المعتبرة هنا فقد سهى سهوا ظاهرا وسماع كل من العاقدين كلام الآخر
 فانه ايضا شرط في الانعقاد بالاجماع ذكر صاحب الخلاصة وقد غفل عنه
 الشراح ومنها ما يرجع الى المعقود عليه وهو المحلية للبيع وهي بالمالية
 والملك والتقوم وكونه معدودا للتليم واما ان توهم ان احد العقدين
 الاولين مفق عن الاخر لان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه
 فان المالية يتحقق بدون الملك في المباح الغير المحرز كالصيد والكلأ
 والملك يتحقق بدونها في جلد الميتة قبل ان يدبغ لانه ملك صاحبه
 وليس بما صرح به الامام السرخسي في المبوط ومن غفل عن هذا فقد
 في بيان الشرط من جهة المعقود عليه حيث قصره على المالية والنقود
 وكونه مقدورا للتليم ومنها ما يرجع الى اركان العقد وهو ان يكون القبول
 موافقا للايجاب مرتبابطا به اما موافقته بان يقبل المشتري ما اوجب
 البائع بما اوجبه فان خالفه بان قبل غير ما اوجبه او بعض ما اوجبه
 او بغير ما اوجبا او ببعض ما اوجبه فلا يكون في انعقاد البيع كونه
 ما لا يستقوما مقدورا للتليم بل لا بد من كون العوض ما لا وان اراد
 بالمعقود عليه مجموع العوض او بعض ما اوجبه لا ينقذ الا بايجاب
 مبتدأ موافق ومنهم من عد كونها بلفظي الماضي منها واستغنى على
 ما فيه واما ان تبادل به فيكونها في مجلس واحد حقيقة او حكما واما ذكر

صاحب

صاحب العناية

ومن سقط الاخير ايضا

ويعبر عن البيع بالتسليم

التمن ليس بشرط للانفقاد لانه يحصل مع الكوت عن التمن بالاجماع
نقص على ذلك الامام لولوا الى في آه غايته يكون البيع فاسدا على ما اشر
اليه في الايضاح حيث قال لو باعه وسكت عن ذكر التمن فالبيع ينقذ
ويثبت الملك اذا اتصل به القبض انتهى والنفاد لا ينافي الانفقاد بل
يقدره واما شروط النفاد فكل ما هو شرط للانفقاد فهو شرط للنفاذ
لانه ورائه ثم انه له شرطاً مخصوصة منها الملك او الولاية والمراد
من الملك ههنا ملك العاقد والذي اعتبر شرطاً للانفقاد مطلق
الملك لا ملك العاقد مخصوصة ولذلك ينقذ بيع الفضولي عندنا و
لا ينفذ ومنها عدم خيار الشرط فان البيع بشرط الخيار ينقذ و
لا ينفذ بل يبقى موقوفا الى وقت سقوط الخيار ولذلك لا يعتق على
المشتري قرينه اذا اشتراه بشرط الخيار واما شروط الصحة فكل ما
هو شرط للنفاذ فهو شرط للصحة لانها ورائه وذلك ينقذ البيع
الفاقد وينفذ عند اتصال القبض به ثم ان لها شروطاً مخصوصة
منها ان لا يكون في احد البديلين جهالة نفى الى المنازعة ومنها
ان يكون البيع مقدورا للتليم من غير ضرر يلحق البايع ومنها
الخلو عن الشروط المفردة وسيأتي تفصيلها ومنها التراضي من
الطرفين ومن وهم انه من شروط الانفقاد فقد وهم لان بيع المكروه
منقذ مع عدم الشرط المذكور فيه واما شروط الملزوم فكل ما
هو شرط للصحة فهو شرط للزوم لانه ورائها ثم انه شروطاً مخصوصة
منها الخلو عن باقي الخيارات الا في ذكرها ولما كان الملزوم وراء
الصحة وهي وراء النفاذ وهو وراء الانفقاد فلا جزم انقسم المنقذ
الى النافذ وغير النافذ وهو الموقوف وانقسم النافذ الى الصحيح
وغير الصحيح الى اللازم وغير اللازم واما حكمه وضعا وقصدا

انما
في
البيع
الذي
هو
بشرط
الخيار
فان
كان
الشرط
معلقا
على
القبض
فان
كان
الشرط
معلقا
على
القبض
فان
كان
الشرط
معلقا
على
القبض

نشوت الملك في احد البديلين للمشتري وفي الاخر للبايع الا انه قد يتر
عنه لما منع كشرط الخيار والملك عبارة عن اتصال الشرع بين الانسان
وبين شيء يكون مطلقا تصرفه فيه وحاجزا عن تصرف الغير فيه واما
ما قالوا انه عبارة عن القدرة على التصرفات في المحل شرعا فمردود
بان تلك القدرة ^{مستترة} حاصلة للانسان على التصرف في المباهات التي لم
تكن ملكا له ولا لغيره ومنهم من زاد على ما ذكر قوله الا لما منع احترازا
عن تصرف المشتري بالبيع في البيع المنقول قبل القبض فانه غير مشروع
مع كونه ملكا له ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على جنس التصرف
او على جمع منه لا على جميع افرادة وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة
كيف وهو قادر على التصرف في البيع بالاقالة وبالاتفاق ونحو ذلك
ثم ان البيع على ما اشار اليه المصن بآتيانه بصيغة الجمع انواعا وتنوعه
باعتبارات شتى منها تنوعه باعتبار البديلين وذلك الى اربعة انواع
بيع المقايضة وهو بيع العين بالعين وبيع المطلق وهو بيع العين بالدين
وبيع الصرف وهو بيع الدين بالدين وبيع السلم وهو بيع الدين
بالعين ومن وهم ان هو التنوع باعتبار البيع وحده فقد وهم لما ثبت
ان الفرق بين النوعين الاخرين ليس باعتبارهما ومنها تنوعه باعتبار
تسمية البدل وذلك ايضا الى اربعة انواع بيع ماومه وهو بيع
بالتمن الذي يتفقان عليه وبيع مراعاة وهو بيع بمثل التمن الاول
وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الاول لا غير وبيع وضيعة
وهو بيع بانقصر من التمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف
وذلك الى نوعين حلال واسمه الجائز وحرام لغين واسمه الفاسد
صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام
واسمه الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص

بالحل لا كيف وينطق على الفاسد ولا يتم كرهه في قوله تعالى احل الله البيع
 وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشريعة وايضا البيع الحرام مطلقا
 اعم من الفاسد والربوا اخص منه وكيف يصح حصره فيما هو الحرام لعينه
 وهو الباطل فخرج عن المقسم لانه غير منقذ يدل على ذلك عدم ظهور
 اثره في المبيع فان الانقضاء على ما مر في كتاب النكاح عبارة عن انقضاء
 كلام احد العاقلين الى الاخر على وجه يظهر اثره في المحل ثم قيم ذلك
 القائل للحل الى لازم وغير لازم وقال والحل الذي غير لازم
 ما كان فيه خيار الفسخ للعاقدين ويرد عليه النقض ببيع الموقوف
 في الاستحقاق فانه اذا اظهر المستحق للمبيع وحكم القاضي باستحقاقه
 يكون البيع موقوفا على اجازة المستحق لانهم قالوا القضاء باستحقاق
 المبيع لا يوجب انقضاء العقد ولكن يوجب توقفه اجازة المستحق
 فهو بيع غير لازم وليس فيه خيار فسخ للعاقدين لا يثبت اثبات
 الاستحقاق دليل عدم الرضاء بفسخ العقد به والمفسوخ لا يلحقه
 الاجازة فكيف يكون البيع في صورة الاستحقاق موقوفا لانا نقول
 لان ان اثبات الاستحقاق دليل عدم الرضاء اذ لا يجوز ان يكون
 الفرض منه اخذ الثمن من البائع فلا يكون دليلا على عدم الرضاء
 وبما ذكرناه تبين ان البيع الموقوف اعم من البيع الفضولي ومن
 زعم انه منحصر فيه فقد اخطأ ثم قال القائل المذكور والخيارات
 اربع خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب وخيار الاستحقاق
 في الحصر الذي ذكره نظر لانه ههنا خيار آخر وهو خيار الكمية
 وقد سمي بخيار تكف الحال على ما ستقف عليه باذن الله تعالى
 وما خيار التعيين فلا يرد النقض به لانه غير مانع للزوم العقد
 والكلام في الخيارات المانع له ثم ان ههنا موجب اخر للخيار المانع

له تفرق الصفقة على المشتري ولا وجه لدرجه في خيار الاستحقاق لانه
 غير لازم في جميع صورته بالبيع ينقذ بالايجاب والقبول انقضاء الكل
 باجزائه فهما داخلان فيه ولا دلالة في حرف الباء على خروجهما عنه كما
 توهم لانهما كما تدخل الالة كذلك تدخل المادة كما في قولك الطين ينقذ بالماء
 والتراب والايجاب ما تقدم من ركني العقد سواء صدر عن البائع او
 عن المشتري والقبول ما تأخر منها مطلقا وضافة الخيار الثابت للاخر
 من العاقلين الى القبول كالنص في ان القبول ما تأخر منهما صادرا كانه
 عن البائع او عن المشتري ويلزمه التقييم في جانب الايجاب ومن وهم
 ان الايجاب ما صدر عن البائع والقبول ما صدر عن المشتري فقد وهم
 ومعنى الايجاب ههنا الاقتضاء فان من قال او لا بعت مثلا قد اقتضى
 ايجاد البيع والاخر بموافقة له صار قابلا لما اوجبه ينفع عن ذلك تمام
 وظيفته بقوله قبلت وعلى هذا التخصيص كل منهما لصاحبه ومن
 خفي عليه هذا المعنى قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم انكر قد
 عرفت ان الانقضاء عبارة عن انقضاء احد لفظي العاقلين الى لفظ الاخر
 فاركان العقد لفظا الايجاب والقبول فلا بد من حمل اللفظ في قوله اذا
 كان بلفظ على معنى الصيغة ومن غفل عما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ
 وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب
 والقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول هو المعنى واعلم
 ان البيع القولي لا ينقذ الا بلفظين يدلان على التملك وتلك الدلالة
 عند كونها بصيغة الماضي او المضارع بنية الحال كقوله بعت او
 ابيع على الايجاب في الحال وقول الاخر اشتريت او قبلت واخذت
 دون الامر والمستقبل خلافا للشافعي قياسا على النكاح ولنا ان المستقبل
 والامر عنة وتركيب فلا يكون شطرا للعقد كالا ستفهام وقد تفرق

القبول ما تأخر منها مطلقا

صاحب الحنفية قال في بيان ركن البيع
 هو الايجاب والقبول
 والايجاب من البائع
 والقبول من المشتري

سواء من جنس حذوه

والتملك

بينه وبين النكاح وتخصيص الماضي بالذكر لاستغنائه عن النية لان
لنفي ما عده مطلقا ولذلك اوجب الى نفي انعقاده بالمستقبل فلا ينافي
ما ذكرناه من انه ينقذ بالمضارع نية الحال مثل ان يقول احدها
زاد لفظه مثل اجزاء الكلام على وفق ما سيصرح به عدم اختصاص
الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء والضمير في احدهما للعاقدين
المفهومين من الكلام السابق وليس ما في العبارة المذكورة
من الابهام للتعميم للمشتري وضرورة ان لفظه يعت مختصه بالبيع
كاختصاص قرينها بالمشتري بدلالة الاتي بذلك الشرط لا يكون بآل
حقيقة ما لم ينضم اليه الشطر الاخر للمقد صداد فالشرائط والمراد
من الاخر المشتري لما عرفت ان الابهام هنا ايضا ليس للتعميم
ثم انه ترك ذكر الثمن في المقامين تجريد المثل الى الايجاب والقبول
عما لا دخل له في حقيقةهما وتبينها على عدم الحاجة الى ذكره في انعقاد
البيع على ما قدمناه ببيان قوله لان البيع قليل لان انعقاده بلفظ الماضي
واراد بالتصرف الشرعي وانما ترك التوصيف به لانفها به بمونة
المقام والانشاء اي انشاء التصرف الشرعي يعرف بالشرع وذلك
ظاهر ولا دخل فيه لعدم وضع الواضع للانشاء لفظا خاصا كما
لا يخفى ومنهم من عكس التعليل وقال واضع اللفظ لم يضع للانشاء
لفظا خاصا لان الانشاء انما يعرف بالشرع وانا لا ازيد على الحكاية
لارباب النظر وهم لا يزيدون على التعجب والكوت والموضع للاختبا
اراد الاخبار عن الماضي بدلالة سباق الكلام واقتضاء المقام فلا حاجة
في تمام التعليل الى الضميمة القابلة وكان استعماله بلفظ الماضي كما
سبق الى بعض الابهام قد استعمل اي في لسان الشرع فيه اي في انشاء
البيع فينقذ البيع به اي بالموضع للاخبار عن الماضي وما فرع عن بيان

والفعل المضارع في قوله
انما يعرف بالشرع
والفعل المضارع في قوله
انما يعرف بالشرع
والفعل المضارع في قوله
انما يعرف بالشرع

انعقاد البيع بايجاب وقبول لفظها ما ص شرح في بيان عدم انعقاد
بايجاب وقبول احدهما مستقبل فقال ولا ينقذ بلفظين انما قال
بلفظين لانه ينقذ بثلاثة الفاظ احدهما مستقبل ذكره الامام الذي
في شرح الطحاوي وانما قال احدهما لفظ المستقبل دون لفظ المضارع لما
عرفت ان البيع ينقذ بلفظين احدهما لفظ المضارع اذ قصد به الايجاب
في الحال ومن لم يقبه لهذا الفرق قال هذا اذا كان اللفظان واحدهما
مستقبلا بدو نية الايجاب في الحال وانما اذا كان المراد ذلك فينقذ البيع
فان قلت صيغة المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء وقد مر في باب
تفويض الطلاق والتصرع بذلك من قبل المص فما وجه الحاجة الى النية
في تقييدها له فان الحاجة الى النية انما هي في المحتمل قلت الحاجة الى النية
كما تكون لدفع الحقيقة وتعيين المجاز كذلك تكون لدفع المجاز المشهور وتعيين
الحقيقة كما اذا اوجب على نفسه اعتكاف ايام ونوى الايام خاصة وقد
مرت المسئلة في آخر كتاب الصوم وصيغة المضارع وان لم تكن حقيقة
في الاستقبال لكن بلغ بظلمة استعمالها فيه مجاز الى حد شهرة حتى كاد
ان يلحق الحقيقة ومن غفل عن هذا قال ان المعهود ان المجاز يحتاج الى
ما ينبغي ارادة الحقيقة لان الحقيقة تحتاج الى ما ينبغي ارادة المجاز ولما توجه
الاشكال بان البيع ينقذ بلفظ المستقبل اذا نوى الايجاب في الحال اجاب
بان المضارع حقيقة في الحال في غير البيوع والحقيقة الشرعية فيها هو
اللفظ الماضي والمضارع فيها مجاز فيحتاج الى النية ولم يد رانه بنهم
سبني كلامه وهو ان الفعل المضارع مطلقا حقيقة في الحال عند الفقهاء
ثم استدرك ذلك القابل على عدم انعقاد البيع بلفظ المستقبل بوجهين الاول
ان النبي عم استعماله لفظ الماضي الذي يدل على تحقق وجوده مكان
الانعقاد مقتصر عليه والثاني ان لفظ المستقبل ان كان من جانب البائع

رد لصاحب الكتاب فانه ذكر هذا الوجه ايضا في بيان ان المدا من قوله قد يكون

كان عقد لا يباع وان كان من جانب المشتري كان مساوية وفي كل واحد من الوجهين
نظرا في الاول فلا تته منقوض بانفقاد البيع بلفظ المستقبل بنية الحال لانه
على تقدير تمامه ينفي انفقاده وقد ثبت ذلك بالنقل الصحيح واما في الثاني فلان
كل واحد من مقدميه في معرض المنع ثم انه تخصيصه العدة بجانب البائع و
المساومة بجانب المشتري تخصيص من غير تخصص كما لا يخفى وقد مر الفرق وهو
الذي ذكره في كتاب النكاح بقوله لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى
الطرفي النكاح واما الفرق بان النكاح لا يخ عن تقدم الخطبة والحطبة وهما
يدلان على ان المراد به اي بلفظ مستقبل الحال اما البيع فيقع بفته فيجمل
لفظ المستقبل عدة فغير مذكور ثمه فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح
كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير اذا اشترى منه
قلت ذلك اي كون الاب في الصورة المذكورة متوليا لطرفي البيع كلام ظاهر
والتحقيق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قبضه عن قبض الشراء
من كتاب البيوع بقوله اشترى من غيره لابن ثم بلغ الابن فحق القبض للاب
كما كان لانه عاقد من جهته فيقبضه بحكم انه عاقد فيبقى بعد بلوغه ولو اشترى
له من نفسه ثم بلغ لم يبق للاب حق القبض ويقبض الابن بنفسه لانه اتم
مع هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقد عن نفسه بعبارة وليه وحقوق
العقد ثابت له ويمير الاب كالرسول والنايب عنه في ذلك والنيابة
انتهت بالبلوغ انتهى كلامه وبهذا اظهر ان قائلهم القابله ان الواحد
لا يتولى طرفي البيع تامة غير منتقضة بالصورة المذكورة وان قولهم
ان حقوق العقد في البيع يرجع الى المباشريين على اطلاقه بعي ههنا شيء
وهو ان ما ذكره المص في كتاب النكاح انما تدل على انفقاده بلفظ الامر
وذلك غير مختص به فان البيع ايضا ينقذ به على ما دل عليه قوله او خذ
لكذا الا يقال بثبوت البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق

العبارة

العبارة فلا يثبت بها كون الامر شطرا للعقد لانا نقول بثبوت النكاح
في الصورة المذكورة فيما سبق بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه ايضا شطرا
للعقد نعم قد ينقذ النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل كما اذا قال تزوجك
على الف فقالت تزوجك على ذلك وبه يفارق البيع الا ان المص لم يتقرر
لهذا في كتاب النكاح وقد مر من كلامه يتعلق بهذا المقام وقوله رضيت
انفقاد البيع بهذا اللفظ غير مختص بما اذا صدر عن البائع كالمثالين
الاخرين فان البيع ينقذ به ايضا اذا قاله المشتري في جواب من قال
بعث منك هذا و غرض المص من هذا الكلام جواب عن سوال مقدر
حاصله ايراد النقض على قوله لا ينقذ البيع بلفظين احدهما لفظ المستقبل
بانفقاد البيع بقوله خذ يكذا ووجه الجواب ظاهر الا انه قدم في تقرير
الجواب بيان حال المثالين اللفظيين الاخرين لان هذا الباب باسيا
لمبني الجواب وتايد له فانهم هذا قد خفي على الناظرين في هذا المقام
او خذ يكذا يعني بعث كذلك فخذ لانه امره بالاخذ بالبدل وهو لا يكون
الا بالبيع فيثبت اقتضاء في معنى قوله بعث واشترت يعني ما ذكر من الامثلة
في معنى قوله بعث اذا كان صادرا عن البائع وفي معنى قوله اشترت اذا صدر
عن المشتري وهذا ظاهر في المثال الاول لانه على حاله صالح لان يصدر
عنهما واما في المثالين الاخرين فباعتبار ان الواقع موقع الشطرو هو
لفظا اعطيت وخذ صالحان لان يصدر عنهما ولما فيه من نوع خفاء اسقط
بعضهم قوله واشترت واقتصر على ان يقال بمعنى قوله بعث لانه يؤدي
معناه والقبره في العقود للمعاني ثم ان المراد من كون الالفاظ المذكورة
في معنى بعث واشترت قياسهما مقامهما في عقد البيع ولذلك علله بقوله
لانه يؤدي معناه اي يؤدي كل واحد من الالفاظ المذكورة يؤدي معنى ما يقوم
هو مقامه من لفظي بعث واشترت فانه لو كان لفظ المعنى في الموضعين

في معنى بعث واشترت

من شرح الكتاب حيث اقتضوا على بيان ان انفقاد البيع

بمعنى واحد كان ما ذكر قليل الشئ بنفسه والمعنى هو المعتبر في هذه
المعقود يعني المعقود الشرعية الا يرى ان الكفا له بشرط براءة الاصيل
حوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كفا له ولا ينتقض الكلية المذكورة
بمقدار المفاوضة لان المعتبر فيه ايضا معنى العقد ولذلك قالوا ان يتنا
جميع ما يقتضيه ينقصد الآلة متعدي لا يهتدي اليه العوام فذهبوا الى
اعتبار لفظ تنوير الاسرو من ذهب الى استثناء عقد المفاوضة من الكلية
المذكورة ثم قال قيته بذلك يعني بزيادة اسم الاشارة لان بعض المعقود
قد يحتاج الى اللفظ ولا ينقصد بدونه كافي المفاوضة اذا لم يتينا جميع ما
يقتضيه فقد اخطأ من وجوه اما اولها فلما قدرناه من عدم صحة
الحاجة الى الاستثناء المذكور بل عدم الصحة له واما ثانيا فلانه لا دلالة
في اسم الاشارة على التحصيل المذكور وذلك ظاهر واما ثالثا فلان الشرط
الذي ذكره اخرج المثال المذكور عن صلاحية التمثيل به لانه لا يكون
معنى عقد المفاوضة ما يتا به والكلام في عدم انعقاد بعض المعقود
باتيان معناه بمجرد اذن لفظه واما رابعا فلان مفهوم اخر كلامه وهو
قوله اذا لم يتينا جميع ما يقتضيه بطل منطوق اوله يعني دعوى الاستثناء
لان المفهوم منه انه اذا يتنا ذلك ينقصد المفاوضة بلا حاجة الى لفظها
وهذا الاحكام تلك الكلية وكان هذا القائل غافلا عن قول المص
في كتاب الشركة حتى لو يتنا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى
فان تعليله بتلك القاعدة صريح في بطلان الاستثناء المذكور وما غرر
القائل المذكور ومن حذى حذى الاما في الايضاح من قوله وهذا
اصلنا في جميع عقود الآ في المفاوضة لانها لا تنقصد الا بلفظ المفاوضة
ولهذا اي لاجل ان المعنى هو المعتبر في العقود الشرعية ينقصد البيع
الفعل بالتعاطي من غير لفظ الاجاب والقبول والشرط فيه الاعطاء

من الجانيين عند شراية الخلو اي وهو اختيار القاضي الامام ابو الحسن على

من الجانيين

من الجانيين عند شراية الخلو اي وهو اختيار القاضي الامام ابو الحسن على
العدى و اشار محمد في الجامع الصغير الى ان تسليم البيع يكفي في تحققه وفي الخلاصة
والاعطاء من احد الجانيين عند البعض منهم الشيخ الامام ابو الفضل الكوماني
مع بيان الثمن بيع يعني تسليم البيع على وجه البيع والتمليك وبدون بيان الثمن
في الخبر والتمليك بيع وفيما سواها كالصابون ونحوه لا وفي الغاية وقال بعضهم
احدهما يكفي وفي شرح مختصر القدوري للزاهدي قال بكم بيع فغير حنيفة
فقال بدرهم فقال اعزله فغير له بيع وكذا الوقال مثله للقباب فوزنه
وهو ساكت ثم امتنع من دفع الثمن واخذ اللحم ورفع الدرهم وامتنع القضا
من وزن اللحم اجبرها القاضي عليه قلت ثبت بهذا ان بيع التعاطي كايثبت
بتقابض البديلين يثبت بقبض احدهما ايتهما كان على وجه الشراء نص عليه
صدر القضا وغيره انتهى كلامه ثم ان متاخري المشايخ اختلفوا في بيع
التعاطي فقليل لا يجوز الا في المحفلات استحسانا وبه اخذ الكرخي والقدوري
وقيل يجوز في الكل واليه اشار محمد في الجامع الصغير وعليه قول المص
في النفيس وهو ما يكثر ثمنه كالديق والرواب والخيس وهو ما نقل ثمنه
كاللحم والخبر قوله وهو الصحيح رد للقول بالفرق بين النفيس والخيس
واما الاحتراز عن القول المذكور فقد حصل بقوله في النفيس فامهم الفرق
فانه دقيق ولذلك خفي على الشراح لتحقق المواضة المعتبرة في حقيقة البيع
المشروع على انها شرط في تحقها لا على انها مقصودة منها كما توهم و اذا
تحققت ان جهة اعتبار التراضي في البيع هي الشرطية دون الركنية فقد ظهر
لديك انه لا تندفع بذلك البيان المناقشة بان البيع كيف منقصد بالتعاطي
بلا ايجاب وقبول وهما ركن البيع والشئ لا يتحقق بدون ركنه نعم تدفع
بما اشار اليه بقوله ولهذا ينقصد بالتعاطي من ان التعاطي يدل على الاجاب
والقبول بمثل بيع واشترت وان ركن البيع في الحقيقة هو القدر المشترك

من الجانيين عند شراية الخلو اي وهو اختيار القاضي الامام ابو الحسن على

من الجانيين عند شراية الخلو اي وهو اختيار القاضي الامام ابو الحسن على

من الجانيين عند شراية الخلو اي وهو اختيار القاضي الامام ابو الحسن على

بين البديلين أي الأمر الدال على المبادلة على وجه التراضي فلا يلزم من
انقضاء البيع بالتعاطي تحقق الشيء بدون ركنه ثم أن ما ذكره بمعارضة قليل
لانقضاء البيع بالتعاطي وبإشارته قليل لصحة عدم الفرق بين النفي
والخبرين تقدير الأول أن المعتبر في الباب وجود التراضي الآتية لما كان
أمرًا باطنًا أقيم الإيجاب والقبول مقامه لدلالتهما على الرضا والتعاطي
أودك على الرضا منهما وتقدير الثاني أن وجه قيام التعاطي مقام الإيجاب
والقبول مشترك بين جنين النفي والخبرين بلفظ فلا وجه للفرقة
بينهما بانقضاء البيع بالتعاطي في أحدهما دون الآخر بقي ههنا شيء وهو
أنه لا تأثير لتحقيق المراضاة في انقضاء البيع على ما تدبيرانه إنما تأثيره في كونه
شروعًا فلا حاجة إلى التعليل المذكور ويمكن أن يقال إن مساق الكلام اقتضى
ذلك أنه لما قال والمعنى هو المعتبر في العقود الشرعية يعني في ثبوت حقيقتها
على وجه الكمال كان مقتضى ذلك أن يكون المراد من انقضاء البيع بالتعاطي الذي
ذكره بقوله ولهذا ينقصد بالتعاطي تحقق تمام حقيقة به فاجتيج إلى بيان تحقق
الوصف المعتبر فيها فذكر ذلك القول تنميًا للتعليل السابق وبيع المكره
وإن كان منقذًا لكنه غير تام كيف وهو فاسد وإذا أوجب أحد المتعاقدين
بإيعا كان أو شترى بالبيع في إسناد الإيجاب إلى ما يعم المشتري إشارة إلى أن
الإيجاب هو الأول من شطري العقد بإيعا كان الموجب أو شترى على
ما ذكرناه فيما سبق وفي إضافة إلى البيع إشارة إلى أنه انما سمي إيجابًا لكونه
الزامًا للبيع وإثباته الآتية لما لم يكن بحكم الشرع كان للآخر خيار في الالتزام
والإتمام فإن التزام وقبل ما أوجب به يتم القول الصادر عنه قبولًا ومن
لم يقف على الإشارة الأخيرة قال ويسمى ما تقدم من كلام القاقدين إيجابًا
لأنه يثبت للآخر خيار القبول فالآخر بالخيار الثابت له بحكم الشرع
لا بإيجاب صاحبه كما توهم إذ لا دخل له فيه نعم في الإيجاب مدخل في تمكينه

من القبول والفرق بينهما واضح أن شاء قبل البيع على الوجه الذي أوجبه
على ذلك الوجه في المجلس يعني مجلس الإيجاب حقيقة أو حكمًا بمجلس بلوع الكتاب
أو الخطاب على سبيل ما وفي القيد المذكور نوع تعيين يكون خيار القبول مشروطًا
بقيام المجلس وتلويح إلى أن القبول الصادر عن أحد العاقدين في آخر المجلس
ينضم إلى الإيجاب الصادر عن صاحبه في أوله بناء على أن المجلس جامع للمتفقات
وإن شاء رد صريحًا أو دلالة ولو بالسكوت إلى انقضاء المجلس وفي الفصل
بين المعطوفين بالظرف السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني به فأن الرد
السكوتي لا يمكن تقييده بالمجلس لما عت أن تحققه بانقضاء المجلس وهذا الخبر
الثابت للآخر خيار القبول وهو عتيه عندنا إلى آخر المجلس خلافاً لما في
فأنه قال هو على الفرد ولا جرح فيما قاله كما توهم لأنه وإن نفى استداد خيار
القبول لكنه أثبت خيار المجلس فاجبر به ذلك النقصان يلزمه حكم
العقد وهو خروج أحد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمراد من
اللزوم الثبوت الاضطراري سواء كان في معرض الزا أو لم يكن فلا يرد
أن يقال إن اللازم ح ثبوت حكم العقد لزومه فإن اللزوم أمر آخر وراء
الثبوت وله شرايط مخصوصة أن صار فيها يتحقق والآ فلا من غير رضاه
فيتضرر به وهو مرفوع اكتفى بنفي الرضاء ككفايته في المقام والآ فلا اختيارًا
أيضا منتفح في لزومه حكم العقد فلا يجزئ أن يقال كأنه لم يفرق بين الرضا
والاختيار والامتنع أن يقول من غير اختيار منه ولأنه هو فرق ما ذكر
فإن قلت الكلام في خيار القبول والرد وانتفاءه يتحقق بتعيين كل منهما
فاللزم على تقدير المذكور أحد الأمرين لزوم حكم العقد أو لزوم بطلان
الإيجاب لا الأمر الأول بعينه قلت بل الكلام في توقف الشرط الثاني
للعقد المستحق للقبول على خيار الآخر من العاقدين لا في توقف القبول
الذي يقابله الرد لأنه غني عن البيان كيف وهما من أفعاله الاختيارية

المتهم صاحب النهاية فإنه قال
ما قال في معنى خروج بين وبين
منتفح بالنص

وأما الشطر المذكور فيجوز أن لا يكون منها غايته ح لا يراعى المعنى اللغوي في
الطلاق لفظ القبول عليه أو لا يطلق ذلك اللفظ عليه وبهذا البيان تبين
أن ما ذكر في بعض الشروح في تقدير التعليل المذكور بقوله لأنه لو لم يكن مختاراً
في الرد والقبول كان مجبوراً على أحدهما وانتفى التراضي فافرضناه بيعاً
لم يكن بيعاً من المشرح كالصفت من النون وإذا لم يعد إيجاب أحد متعاقدين
الحكم بمعنى حكم العقد بدون انضمام بقوله الأخراية فإن قلت لم يسبق بيان
عدم إفادة الإيجاب وحده حكم العقد فما وجه قوله هذا قلت نعم لم يذكر
ذلك المعنى صريحاً لكنه فهم من قوله لأنه لأنه لو لم يثبت له الخيار يلزمه
حكم العقد فإنه قد دل على عدم استقلال الإيجاب في حكم إفادة العقد دلالة
ظاهرة فلموجب أن يرجع عن إيجابه ما لم ينضم إليه قبول الآخر لخلوه عن
إبطال حق الغير يعني الحق اللازم إذا لا عبء لغير اللازم منه سواء كان
حق التملك كالذي يثبت للاب في مال ولده فإن له أن يبطله باخراجه
عن ملكه مثلاً أو حق الملك كالذي يثبت للموهوب له في الموهوب فإن للواهب
أن يبطله بالرجوع قبل اخذ الموهوب لعدم تأكله ولزومه بعد وبهذا
لتحقيق اندفع ما قيل سلمنا أن إيجاب أحدهما غير مقيد للحكم وهو الملك
لكن حق الغير لم ينحصر في ذلك فإن حق التملك يثبت للمشتري بإيجاب البائع
وهو حق للمشتري فلا يكون الرجوع خالياً عن إبطال حق الغير وأما الجواب
بأن الإيجاب إذا لم يكن مفيداً للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبائع وحق
الملك للمشتري أن سلم ثبوته بإيجاب البائع لا يمنع الحقيقة لكونها أقوى
من الحق لا محالة فليس بصواب لما فيه من الاعتراف بعدم تمام التعليل
المذكور فإن مبناه على تسليم أن الرجوع عن الإيجاب قبل أن ينضم إليه
القبول إبطال حق المشتري الأداة لا يمارض حق البائع لقوته وهذا
كانت رجوع إلى وجه آخر لا تصحح لما ذكره المصنف ثم إن المنع الضمني الذي

بأنه لو لم يكن مختاراً في الرد والقبول كان مجبوراً على أحدهما وانتفى التراضي فافرضناه بيعاً

لأنه لو لم يكن مختاراً في الرد والقبول كان مجبوراً على أحدهما وانتفى التراضي فافرضناه بيعاً

بأنه لو لم يكن مفيداً للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبائع وحق الملك للمشتري أن سلم ثبوته بإيجاب البائع لا يمنع الحقيقة لكونها أقوى من الحق لا محالة فليس بصواب لما فيه من الاعتراف بعدم تمام التعليل المذكور

وهذا الجواب مما عورض عليه الشراح

أشار إليه

أشار إليه المجيب بقوله أن سلم ثبوته بإيجاب البائع ليس بشيء لأننا علم
قطعاً أنه لو لا إيجابه لم يتمكن المشتري من تملكه فله مدخل فيه غايته
غير تام في سببته ولا حاجة إلى ذلك بل نقول لا حاجة إلى أصل السببية
التوقف أيضاً فإن مبنى السؤال على لزوم إبطال حق الثابت للغير عقيب
الإيجاب بالرجوع عنه سواء كان للإيجاب في ثبوت ذلك الحق لصاحبه مدخل
أم لا فالمنع المذكور مناقضه لفظية يندفع بتبدل حرف السبب بأداة
الظرف وأما السؤال بطريق المعارضة بأن يقال لما تعلق به حق
المشتري وجب أن لا يتمكن البائع من إبطاله كمن عجل الزكاة بدفعها إلى
الساعي قبل تمام الحول فإنه لا يتمكن من استرداده لاعتلاق حق الفقير به
وكالمكفول عنه إذا أدى المال إلى الكفيل قبل أن يعطي الكفيل إلى
المكفول له شيئاً فإنه لا يتمكن من استرداده ما إذا أه إليه لتعلق حقه به
مرفوع بأن مبناه على القياس مع الفارق لأن الثابت للفقير وكذا
الكفيل حق لازم غير قابل للإبطال على ما حقق في موضعه بخلاف
الثابت للمشتري فيما نحن فيه على ما عرفت وإنما امتداد بيان امتداده
على وجه التأكيد لكان الخلاف فيه على ما ذكرناه سابقاً لا بيان أن امتداده
ليس إلا للوجه الذي عقبه به حتى يتجه أن يقال لم يسبق بيان أصل
الامتداد فما وجه الاخبار عن سببه على وجه الاختصار ولظهور اتجاه
هذه المناقشة في بادي النظر ترك بعضهم إرادة التأكيد الظاهر في
الاختصار ثم إن الفعل المذكور منلوي خيار القبول على ما انضمت
عنه عبارة الكافي ولا امتداد له حقيقة وذلك ظاهر فلا بد من المصير
إلى التجوز في الإسناد ويكون المعنى بمتد زمان خيار القبول أو في الإسناد
ويكون المعنى ويبقى خيار القبول إلى آخر المجلس يعني مجلس المتعاقدين
وقد دل هذا الكلام بمنطوقه على امتداد الخيار ومفهومه على انتهاء

في قوله لا يتمكن البائع من إبطاله كمن عجل الزكاة بدفعها إلى الساعي قبل تمام الحول فإنه لا يتمكن من استرداده لاعتلاق حق الفقير به

بأنه يقال عيباً بإيجاب البائع ليس بشيء لأننا علم قطعاً أنه لو لا إيجابه لم يتمكن المشتري من تملكه فله مدخل فيه غايته غير تام في سببته ولا حاجة إلى ذلك بل نقول لا حاجة إلى أصل السببية

عند انتهاء المجلس والتعليق الذي ذكره بقوله لأن المجلس ناظر بعبادته
 الى الاول وبإشارته الى الثاني فكانه يقول لما كان امتداده بامتداد
 المجلس فلا جرم ينتهي بانتهائه له جامع جماعيا للتعرفات من الافعال
 وهذا اصل كبير كسر عليه كثر من المسائل فاعتبر تفرع على ما ذكر ساعة
 اراد بالتاعة معناها المعرفى لا مصطلح اهل النجوم ساعة واحدة حكما
 كان يكفي ان يقول لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الآلة
 قدم منشاء ذلك الاعتبار تقريبا له من القبول وتقريره في القول
 ثم ذكر فائدة بقوله دفعا للمصر عن المكلفين وتحقيقا للسر لهم على وفق
 ما اخبر الله تعالى في كتابه الكريم حيث يريد الله بكم اليس ولا يريد بكم
 العسر ومن شراح الكتاب من قال يجوز ان يكون قوله وانما يمتد
 الى اخر المجلس الى آخر جوابا عما يقال ما وجه اختصاص خيار الرد و
 القبول بالمجلس ولم لا يبطل الايجاب عقيب خلوة عن القبول
 او يتوقف على ما وراء المجلس وتقرير الجواب ان في ابطاله قبل
 انقضاء المجلس عرا بالمشترى وفي ابقائه فيما وراء المجلس عرا
 بالبايع وفي التوقف على المجلس يسرا لهما جميعا ولا يخفى ما فيه من
 وجوه اخلل تقريرا وتحريرا اما المخلل في تقرير الكلام فلان ما ذكر
 انما يتمشى ان لو كان المعتبر ساعة واحدة مجلس البيع خاصة لان
 سبناه على ان يكون المراد من العسر واليسر المتعاقدين ويرانها وقد
 عرفت انه ليس كذلك وبعد التزلز عن هذا القائل ان يقول سلمنا
 ان في ابطال الايجاب قبل انقضاء المجلس عرا للقائل لكن لانهم لن
 في ابقائه وفيما وراء المجلس عرا للموجب لما عرفت ان له ان يرجع
 عن ايجابه لخلو عن ابطال حق الغير واما المخلل في تقرير المرام فلا
 قوله او يتوقف على ما في وراء المجلس ليس بصحيح لا فادته خلاف

هذا هو الوجه في ابطاله
 في غير هذا المجلس
 في غير هذا المجلس

في المناقشة في هذا
 تأكل

المراد فان مفهومه بحكم تسمية التوقف بعلى ان لا يتحقق خيار القبول
 قبل انقضاء المجلس والمراد عدم انتهاء امتداده عند انقضائه
 فاین هذا من ذاك ولانه لم يصب في اشارة عبارة الابطال على البطالة
 وعبارة الابقاء على البقاء لان المفروض اولا بطلان الايجاب وثانيا
 بقاء لا ابطال الغير له وابقاؤه وفي تخصيصه العسر بالمشترى على
 تقدير بطلان الايجاب قبل انقضائه المجلس وكذا في تخصيصه العسر
 بالبايع على تقدير بقاءه فما دراء المجلس لان مبناها على اختصاص
 الايجاب بالبايع واختصاص القبول بالمشترى وليس كذلك على ما
 عرفت فيما سبق ولان قوله وفي التوقف على المجلس يسرا لهما
 ليس بذلك لان اليسر للمقابل في امتداد خيار القبول الى اخر المجلس
 لا في توقفه عليه فانه لا يستلزم ذلك كما لا يخفى ومنهم من قال
 في تقليل امتداد خيار القبول ان المشترى يحتاج الى التامل
 والتردى انه هل يوافقه ام لا فجعل ساعات المجلس ساعة واحدة
 دفعا للعسر وتحقيقا للسر ولا يذهب عليك ان ذكر لا يصح
 منشاء لاعتبار ساعات المجلس ساعة واحدة ولا لامتداد خيار
 القبول الى اخر المجلس نعم يصلح منشاء لاستداده مطلقا ولكن لا يتم
 به التقريب ثم انه في تخصيصه المشترى بالزكر زاعما ان خيار القبول
 من خواصه خذى خذ ومن سبق ذكره من شراح الكتاب وقد وقفت
 على ما فيه من المردود عن منجز الصواب والكتاب الى انما يبطل الخطأ
 من الحاضر يعنى في انقضاء البيع به حتى يعتبر مجلس بلوغ الكتاب
 لا في تمام الافهام والتبليغ به فانه بمفرد عما نحن فيه فكانه لم يفهم
 معنى الكلام ولم يقف على المراد في هذا المقام من قال في تحقق المقال
 المذكور وبيانه انه ان النبي عم كان ما مورأ بتبليغ الشرايع والاحكام

هذا هو الوجه في ابطاله
 في غير هذا المجلس
 في غير هذا المجلس

في المناقشة في هذا
 تأكل

في المناقشة في هذا
 تأكل

في المناقشة في هذا
 تأكل

ان كان البيع في غير ذلك

الى كافة الانام وعامة الاعراب والاعمال وقيل بلغ البعض بالكتاب فلو لم يكن
هو كالمخاطب لكان مقتصر في التبليغ وحاشاه عن ذلك وكذا ارسال
الى الغايب كالمخاطب من الحاضر فصل يقول وكذا او كان كغيره ان يقول
والكتاب والارسال كالمخاطب لئلا يذهب لوجه الى ان كان كالمخاطب مجموع
الكتاب والارسال على ان يكون المراد من الارسال الكتاب وصورة الارسال
على ما ذكر في الخلاصة رجل قال للآخر بعته هذا العبد من فلان قبله الرسول
او غير الرسول فقال اشتريت جازر ولو لم يقل بلغه قبله فقال اشتريت لا يصح
فقال بعته من قبله فلان قبله رجل اخر جازر حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب
الى الغايب ومجلس داء الرسالة اليه ومن مجلس نشاء الكتاب والارسال
ووجب بيعا وبعده ارسا صح رجوعه سواء علم الرسول او لم يعلم وفي فتاوى
القاضي الامام وما ينقله البيع بالمخاطب من الحاضر ينفذ بالكتاب الى الغايب
اذا كتب لرجل الى رجل غايب وكتب فيه بعته عبيد فلان انك كذا قبله الكتاب
فراء فقال قبلت ثم البيع بينهما وليس له ان يبايع بقرينة مقابلة قرينة التي ذكر
والفائدة في تعميم المشتري على ان يرجع الضمير الى الخواص ابق ذكره في قوله واذ ان
احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار لان اخذه بعض البيع لا يخفى من ان يكون لكل الثمن
وذكره بعض قول ومع ذلك شمول الحكم بعدد الصحة له مقبول لعدم شموله لتعليل التي
ذكره له وبعض سياق بيانه مدح في صورة قبول المشتري ببعض الثمن على ما سقت
انشاء الله تعالى واذ تحققت هذا فقد وقتت على ان لمن ظن رجوع الضمير المذكور
الى المشتري حيث قال في شرح المقام يعني اذ اوجب البايع في شيئين فباعا عدا
واراد المشتري قبول العقد في احدهما الاخر فقد قرر الحكم بغير معناه ونزله
على غير معناه ان يقبل البيع كمال الثمن او بعضها في بعض البيع المتعدد واعتبا
هذا القيد بغيره من الاستثناء الذي ذكره ولا ان يقبل المشتري ايضا البيع
في كل البيع او بعضها ببعض الثمن خصل المشتري بهذا الحكم اذ اوجب لتعني البايع

يكون في ذلك ما لا يخفى من قوله تعالى ولا يبايعكم الذين يبايعون

ان كان البيع في غير ذلك

لان

لان قبول بعض الثمن ايجاب صاحبه لا يخفى من ان يكون في بعض البيع
وقد مر بيانه مدرجا في المسئلة السابقة او في كلة وذلك غير مقبول
ومع ذلك شمول الحكم بعدم الصحة له غير قول لما ذكر في سابق وقال في الخلاصة
لو قال المشتري اشتريت منك هذا العبد بالدين فقال البايع بعته بالف
جازر البيع بالف كانه قال بعته بالدين وحطت عند الفاء وفي المحيط
اذا اوجب البايع البيع في شيئين فاراد المشتري ان يقبل العقد في احدهما
كالمسئلة على وجهين ان كانت الصفة واحدة ليس له ذكر ان كانت متفرقة
له ذكر وكذا لو قال بعته هذا العبد وقال المشتري قبلت في نصفه
لم يصح قال القدوري الا ان يرضى به البايع في المجلس نحو ان يقول بعته
هذا العبد بعشرة فيقول المشتري قبلت في نصفه ويرضى به البايع او يقول
هذين العقبين بعشرة فيقول المشتري قبلت في احدهما ويرضى به البايع
ويكون هذا استينا فاجاب من المشتري لا قبوله اذ ارضى به البايع في المجلس
نحو ان قال ولما يصح مثل هذا اذا كان للبعض الذي قبل المشتري حصة معلومة
من الثمن كالعبد الواحد وقفين لان الثمن ينقسم عليها بالاجزاء فيكون
حصة كل قفر ونصف العبد معلوما اما اذا كان الثمن ينقسم عليها باعتبار
القيمة كما اذا اختلف العقد الى عبيدين او ثوبين لم يصح العقد اذ قبل المشتري
العقد في احدهما وان رضى به البايع لعدم رضا الاخر يعني المشتري في الاول
والبايع في الثاني يتصرف بالصفة وهي على ما ذكر في المغرب ضربا ليد على
في البيع ثم جعل عبادة عن العقد في وفي الايضاح وتفسير الصفة هي العقد
الذي تناهى في حق موجب قال عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار معناه
اما ان يكون متناهي في الزوم او ينفي الزوم بشرط الخيار ووجه هذا ان
الرضا بسبب التفرق هو انه لا يخفى عن ضرر سواء كان البيع متعدد اكاله
لخنيه او واحدا على الثاني فظاهر لان الشركة في الاعيان عيب

فان هذا النكاح ان عدم اختصا حكم

وهذا الخلاف بالورد المشتري الخمين

المشتري احدهما اذا اذالم يعد لفظ البيع وان سمي لكل واحد منهما كانت
 الصفة واحدة فلا يقع قبول احدهما فان قلت فعلى هذا شرط جواز اخذ
 بعض المبيع ببعض الثمن احد الاسرين تفصيل الثمن ورضي الاخر مع كون
 حصته المأخوذ من الثمن معلومة فكان حقه ان يقول الا اذا بين ثمن
 كل واحد او رضى به الاخر وحصته من الثمن معلومة قلت الكلام في
 كون احد المتعاقدين مختارا في قبول اخذ بعض المبيع ببعض الثمن وذلك
 انما يكون اذا كان مستقلا في ذلك الاخذ غير محتاج الى رضى الاخر فلا يلزم
 لا اعتبار برضاء شرطائه فالشرط ما ذكره المص خاصة وحق الكلام
 ما اوفاه لانه اي لان العقد الذي فيه تفصيل الثمن صفقات هذا
 على مذهب من قال ان اقل الجمع اثنان والاف تفصيل الثمن مطلقا لا يتلزم
 كون الصفة فوق الاثنين معنى لا لفظا لعدم تكرار لفظ العقد والبايع
 والمشتري لما فرق الصفة بتفصيل الثمن علمنا انه ليس من قصد ترويج
 الردى ببيعه مع الجيد او شراء الردى لاجل الجيد فلم يكن في قبول بعضه
 ببعض الثمن ضرب به وان كان فيه ضرب فهو الذي رضى به واضر
 بنفسه فلا يستحق النظر بدفعه ثم ان ما ذكر من تعدد الصفة بتفصيل الثمن
 وحده قول ابي يوسف ومحمد وهو موجب القياس وعلى قول ابي حنيفة
 وهو موجب الاستحسان وبه يفتي على ما نص عليه في الخلاصة ولا بد
 في تعدد الصفة من تكرار لفظ العقد وتفصيل المقام على ما ذكر في شرح
 تلخيص الجامع في البيع ثلثة اشياء عاقد وعقد وثمن والموجب لتعدد
 الصفة عند ابي حنيفة تفصيل البيع بان يتكرر قوله بعث واشترت
 سواء اتخذ الثمن بان ذكر جملة ام تعدد بان فصل لكل جزء من المبيع جزء
 من الثمن وسواء اتخذ العاقد بان كان البايع واحدا والمشتري واحدا
 ام تعدد من الجانبين بان كان البايع اثنين والمشتري اثنين ام تعدد من

سواء كان ذلك في البيع
 او في الشراء
 كما في الصورة
 الخائفة او كونه
 من الزوات الاسد

في البيع
 في الشراء
 في البيع والشراء

احد الجانبين

احد الجانبين ووجهه ان لفظ العقد هو الركن في البيع فكان النظر الى
 اتحاده وتعدد اولى من النظر الى غيره قال في الوجيز وهو الاستحسان
 وهو الاصح وذكر في التحرير ايضا انه المختار واما عند صاحبيه فالموجب
 للتعدد تفصيل الثمن سواء كان لفظ العقد مستحرا ام لم يكن وسواء كان
 العاقد مستحرا ام لم يكن انتهى واما قال في البيع ثلثة اشياء لانه اراد الاشياء
 الذي يستحق الاعتبار ولذلك لم يذكر المبيع فان وحدته وتعدد لا يظهر الا بوجوه
 الثمن وتعدد فانك اذا قلت بعث هذا بكذا يتعدد المبيع واذا قلت
 بعثها بكذا لا يتعدد وهذا لان الكلام في تعدده من حيث انه مبيع
 لا في تعدده بحسب ذاته والى في الثمن اذا كان فوق درهم لا يكون الامتداد
 ولم يقل به احد ومن غفل عن هذا قال في شرح هذا المقام والعقد محتاج
 الى بيع وثمن وبايع ومشتري وبيع وشراء وابتاع بعض هذه الاشياء
 مع بعض وتفرقتها يحصل اتحاد الصفة وتفرقتها واذا اتحد الجميع اتحد
 الصفة وكذا اذا اتحد سوى المبيع كقوله بعثها بمائة فقال قلت
 واتحاد الجميع سوى الثمن لا يتصور فيكون مع تعدد المبيع كان قال
 بعثها بمائة فقال قلت اتحد بستانين والاخر باربعين وذلك يكون
 صفة واحدة ايضا كما ذكر في الكتاب واتحاد الجميع سوى البايع كان قال
 بعنا منك هذا بمائة فقال قلت يوجب اتحاد الصفة واتحاد الجميع
 سوى المشتري كان قال بعته سنك بمائة فقال قلنا كذلك وتفرقت
 يوجب تفرق الصفة وتفرق المبيع والثمن ان كان بتكرير لفظ البيع
 فكذلك وكذا تفرقها بتكرير لفظ الشراء هذا كله قياسا واستحسانا واما
 تعدد البايع مع تعدد المبيع والثمن وكذا تفرق المشتري مع تفرق المبيع
 والثمن بدون تكرير لفظ الشراء فيوجب التفرق قياسا والاستحسانا وقيل
 لا يوجب التفرق على قول ابي حنيفة ويوجب على قول صاحبيه الى

دون غيره ان السمت شرط
 العقد لا كغيره فان النظر الى اتحاد
 الركن او ثمن النظر الى اتحاد
 الركن

هناك كلامه كيف فان قوله كقوله بعتهما بمائة اذا اتخذ سوى المبيع
 مبيع في عدم وقوفه على واحدة المبيع وتعدده ثم ان في تحريره المقام
 وتقريره المرام خلل في جوه الاقوال ان قوله وباتحاد بعض هذه الاشياء
 مع بعض وتفرقتها يحصل اتحاد الصفقة وتفرقتها سهوا ظاهرا لان الكلام
 في اتحاد الاشياء المذكورة في حد انفسها كلاً او بعضها لا في اتحاد بعضها
 مع بعض والثاني ان في موضع مخالفة القياس للاستحسان لا عبرة تعدد
 للعاقدة بايها كان او شترى على ما عرفت فقوله واما تعدد البايع مع تعدد
 المبيع والتمن ليس بذلك والثالث ان مثيله بقوله كان قال بعتهما بمائة
 فقال قلت احدهما بتمن والاخر باربعين لما فيه تعدد المبيع والتمن ليس
 بصحيح اذ لا تعدد فيه من جهة التمن وان كان فيه تعدد من جهة المبيع
 على زعمه اذ لا عبرة لتفصيله في قبول ولذلك لزم تفرق الصفقة على
 قولهما ايضا والرابع انه لم ينصب في استعمال لفظ التفرق في موضع
 التعدد في مواضع متعددة منها قوله وتفرق الجميع بوجب تفرق الصفقة
 لان التفرق يقتضي سبق الاتحاد والكلام في مطلق التعدد كما لا يخفى و
 منهم من قال في تفصيل المقام اذا اتحد العاقد والعقد والتمن او
 الاكثر اتحدت الصفقة وان تعدد الكل او الاكثر تعددت الصفقة و
 وتعدد العاقد بان يكون البايع او المشتري اثنين وتعدد التمن بان يقول
 بعته منك هذين الثوبين هذا بكذا وهذا بكذا وتعدد العقد بان يقول
 بعته هذا بكذا وبعته هذا بكذا وهذا بكذا وتعدد العقد بان يقول
 لا يتصور مع اتحاد التمن وقوله في الهداية الان يبين ثمن كل واحد
 لانه صفقات معنى لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ العقد لانه به يتعدد
 الصفقة لا بمجرد بيان ثمن كل واحد فانه اذا تعدد التمن واتحد العاقد
 والعقد بان خاطب الواحد واحد او قال بعته منك هذه الاثواب العشرة

كل ثوب

كل ثوب بعشرة كان الصفقة متحدة بثن عليه في المحيط لترح ما يوجب
 الاتحاد والاصل انه اذا تعارضت جهات اتحاد الصفقة وجهات العقد
 يعمل بالغالب انتهى كلامه ومن التحقيق السابق قد انصح ما فيه ايضا
 من الخلل حيث قال ان تعدد الاكثر تعددت الصفقة وهذا باطلا
 يقتضي ان يتعدد الصفقة يتعدد التمن وحده ولا يتعدد العقد وحده
 فلا ينطبق ما ذكره لا على قوله ايه حنيفه ولا على قوله صاحبيه ثم ان
 بعض كلامه يناقض بعضه فان موجب قوله المنقول ان يتعدد الصفقة
 عند تعدد العاقد والتمن مع وحدة العقد وموجب قوله في الهداية
 الا ان يبين ثمن كل واحد لانه صفقات معنى لا يتم الا ان يدرج تكرار
 لفظ العقد ان لا يتعدد الصفقة مع وحدة العقد وهل هذا الاثران
 صريح ثم ان تقليده بقوله لان به يتعدد الصفقة لا بمجرد بيان ثمن
 كل واحد فانه اذا تعدد التمن واتحد العاقد والعقد اصح غير تام لانه
 الظاهر منه عدم كفاية تعدد التمن وحده ولا يلزم فيه توقف
 تعدد الصفقة على تعدد العقد لبقاء احكام آخره هو الظاهر
 بناء على الاصل الذي قدمه وهو ان يتعدد الصفقة يتعدد التمن و
 العاقد واما استدراكه على المص فمناقضة القول عن انطباقه على قوله
 ايه حنيفه ايضا مع ما ذكرناه آنفا وعدم تحمل تقليده له فان تقييد
 تعدد الصفقة بكونه معنى ياباه اذح يكون تعدد لها لفظا ومعنى ايضا
 وبهذا يتبين ان من قال في شرح كلام المصراي الا ان يدرج تكرار
 لفظ العقد فقد اخطأ في تعيين المرام ولم يقرب في تعيين المقام ليت
 شعري انهما هل غفل عن لفظ المعنى او ما غفلا معنى اللفظ وايهما معنى صاحب
 قام لما قد بين فيما سبق ان للموجب ان يرجع عن ايجابه وهو باطلا لا ينظم
 ما يكون صريحا وما يكون دلالة وان لصاحبه ان يرتد كذلك فلم يرد

وانما قام عن المحل الى عرض عن التبعير
 وانما قام عن المحل الى عرض عن التبعير
 وانما قام عن المحل الى عرض عن التبعير

الكافي وصاحب الكافي

ولا وجه لسر القيام عن المجلس
 بالاعراض عن القبول لانه المتعارف
 الا ان ياباه فان لم يكن ذلك بعدد
 التمن في نفسه

ان مقتضى اعتباره هذا ان لا يتعرض لحال من له القبول ايضا الاثر
مع الموجب في العلة المذكورة فانه قد ذكر علم فيما سبق ان له رد الايجاب
صريحا كما ان للموجب الرجوع عنه صريحا ثم ان مبنى توجيهه هذا
الفعله عما في قوله وايضا قام من العموم لكل من العاقلين والآن
قالوا قف عليه عارف بانه لا محالة بعد ذلك لتخصيص تقديله
باحدها ثم قال ذلك القائل فان قيل الدلالة تقبل عمل الصريح اذا
لم يوجد صريح يعارضه وههنا لو قال بعد القيام قبلت وجد
الصريح فيترجح على الدلالة اجيب ان الصريح انما وجد بعد عمل
الدلالة فلا يعارضها وانت خير ان الجواب المذكور لا يقطع عرف
السؤال اذ للسائل ان يبذل قوله لو قال بعد القيام قبلت بقوله
لو قال عند القيام قبلت لما عرفت مما نقلناه عن الخانية انه لا فرق
بينهما في عدم الاعتبار وروح لا يتمشى ما ذكره والجواب القاطع
لعرف السؤال الصادر بحقيقة الحال هو ان الصريح انما يترجح
على الدلالة القولية المقابلة للمبارة لا على الدلالة الفعلية
التي كلامنا فيها فانها يترجح على الصريح قطعا عند قيام التعارض
بينهما ضرورة ان الفعل دل من القول بقى ههنا كلام وهو ان
قيام احد المتعاقدين اذا كان بالاكره هل يبطل الايجاب ام لا ايقال
ينبغي ان لا يبطل لعدم الدلالة ح على الاعراض والرجوع لاننا نقول
عدم الدليل لا يدل على عدم الحكم خصوصا اذا كان له دليل آخر
شامل للمادة المذكورة وهو ههنا ما ذكر الامام الزاهدي في شرحه
لمختصر القدوري حيث قال لانه بالقيام يبطل المجلس فيبطل الخيار
المعلق به وله الضمير للعاقلين لا بد لا بل معا لان قوله ذلك
اشارة الى مجموع الاعراض والرجوع وليس المراد ان لكل منهما هذين

من زعم ان الصريح اقوى من هذه الدلالة
اولا بالاعتبار وانما يثبت
من ههنا تبين ان الدليل الذي ذكره الزاهدي
اولا بالاعتبار وانما يثبت
من ههنا تبين ان الدليل الذي ذكره الزاهدي
اولا بالاعتبار وانما يثبت

الامر

الامر بل المراد على ما بيناه سابقا ان لهما مجموع الامرين على التوزيع
الذي ذكرناه واما الجواز الاشارة به الى شيئين وهو موضوع للاشارة
الى شيء واحد فبناه على تأويل ما ذكرنا وما تقدم وقد يجرى الضمير
في هذا مجرى اسم الاشارة على ما ذكرنا اراد مجموع قوله وان شاء
رد وقوله فلموجب ان يرجع لا الثاني وحده لعدم كفايته في ان
للعاقدين الاعراض والرجوع واذا حصل اي صدر من المتعاقدين
في مجلس واحد الايجاب والقبول يعني المطلقين عن شرائط الخيار
فلا يتجه المناقشة بانهما قد يحصلان ولا لزوم للبيع لوجود شرط
الخيار فواجه قوله لزوم البيع ثم ان القضية المذكورة ليست كلية فلا يتجه
المناقشة بعدم لزومه بعد حصولها لوجود خيار الكمية لاختصاصه
ببعض المواد وانما اثر القضية الجزئية لكفايتها في تحرير محل الخلاف
بيننا وبين الشافعي في خيار المجلس فكان قصد تجريد عماد دخله
في الخلاف بقى ههنا بحث وهو انه ان اراد حصول الايجاب والقبول
مطلقا فذلك لا يستلزم تمام العقد فاقى لزومه فانه وراء النفاذ
وهو وراء الانقضاء وان اراد حصولهما متعاقبين التراطيل للزوم
فلا وجه للاستثناء الا في ذكره لان عدم خيار العيب وخيار الرؤية
من جملة شرائط اللزوم ويمكن دفعه بان يقال تختار الثاني و
منع عدم الوجه للاستثناء المذكور وانما ذلك ان لو كان المراد من
قوله ولا خيار لواحد منهما اني الخيار عنهما بعد ذلك وليس كذلك
فان الظاهر ان قوله هذا تنقيص على رد الخصم بعد ايراد ما يدكر
عليه التزاما وبهذا يندفع ما يرد على المقدمة الثانية ايضا من
انه ان اراد انه ليس لواحد من المتعاقدين خيار بعد لزوم البيع
فلا وجه للاستثناء لان لزوم البيع قصد به الرد على الشافعي في

قال الشيخان لزم في قولنا خطا في سواد
والجواب ان قوله لا خيار لواحد منهما
قوله لا خيار لواحد منهما
قوله لا خيار لواحد منهما

رد صاحب العنانية

قوله ولا خيار لواحد منهما
قوله لا خيار لواحد منهما
قوله لا خيار لواحد منهما

الخيارات انواع اربع خيار بيع خيار شراء خيار رهون خيار كفالة
 خيار رهن خيار كفالة خيار رهون خيار بيع خيار شراء خيار رهون خيار كفالة
 خيار رهن خيار كفالة خيار رهون خيار بيع خيار شراء خيار رهون خيار كفالة

اثباته خيار المجلس المانع عن لزوم البيع ولما استغفر ان يقال ان
 اردت لزومه مطلقا فلا تخم ذلك كيف فان خيار العيب والرؤية
 بمنه وان اردت لزومه بشرط الخلو عما يمنعه من الخيار ففهم الآلة
 ح لا يتم التقريب اذا لم يثبت بعد عدم مشروعية خيار المجلس المانع
 عن لزومه تداركه بالتخصيص على الرد عليه فقال ولا خيار لواحد
 منهما لم يرد نفى جنس الخيار بل اراد نفى ما يحتمل ان يوجد في كل بيع
 فلذلك خص المستثنى في خيار العيب وخيار الرؤية فان ماعداهما من
 الخيارات كخيار تفرق الصفة وخيار الكمية لا يمكن تحققه في كل
 بيع فلا يرد النقض به على الحصر المذكور وانما اكتفى بنفي ذلك النوع
 من الخيار الكفاية في الرد على المخالف فان ما هو محل الخلاف منه
 الا من عيبا وعدم رؤية فيه تنبيه على ان منشاء خيار العيب
 هو العيب وان منشاء خيار الرؤية هو عدم الرؤية الا ان الرؤية
 شرطه فقولهم خيار العيب من قبيل اضافة الحكم الى سببه وقولهم
 خيار العيب من قبيل اضافة الحكم الى شرطه كما في صدقة الفطر فانهم
 الدقيق فانها تضاف غفل عنه القوم واحفظها فانها تتفكر في موضعها
 وقال الشافعي يثبت بعدم تمام العقد بانضمام القبول الى الايجاب لكل
 واحد منهما خيار الفسخ ما لم يتفرقا عن مجلسها بدنا وفي الطريقة
 او قطعها الخيار وليس للثري ان ياء كله ان كان طعاما او يتصرف
 فيه بالبيع او غيره قبل التفرق او قطع الخيار فقولهم خيار المجلس
 من قبيل اضافة الحكم الى شرطه وموجب ذلك ان يزول الخيار بزوال
 المجلس الا ان مقتضى قول القائل به ما لم يتفرقا عن المجلس ان لا يزول
 بزواله لانه يزول بذهاب احدهما عنه مع ثبات الاخر فيه ولا يوجد
 في هذه الصورة تفرقها عنه لقوله عم على ما وراه النسائي من حديث

والخيار بالبيع انواع خيار البيع والشروط وخيار العيب
 وخيار الرؤية وهذه الخيارات من قبيل ضمان الآلة
 الرهن كصلوة الظهر وخيار الرؤية وهو من قبيل
 ضمان الآلة كصلوة الظهر وخيار الرؤية وهو من قبيل
 ضمان الآلة كصلوة الظهر وخيار الرؤية وهو من قبيل
 ضمان الآلة كصلوة الظهر وخيار الرؤية وهو من قبيل

في خيار البيع انواع اربع خيار بيع خيار شراء خيار رهون خيار كفالة
 خيار رهن خيار كفالة خيار رهون خيار بيع خيار شراء خيار رهون خيار كفالة

ابن عمر

ابن عمر رضي التبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وفي رواية البيهقي في سننه
 ايما رجل ابتاع من رجل بيعة فان كل واحد منهما بالخيار حتى يتفرقا من
 مكانهما الا ان يكون صفقة خيار ولا يذهب عليك ان تلك الزيادة
 يعني تقييد التفرق بقوله من مكانهما ياتي تأويلنا ولنا ان في الفسخ يعني
 فسخ احد العاقلين عقد البيع باتا من غير عذر من عيب وعدم رؤية
 وتفرق صفقة ونحو ذلك كما هو موجب القول بخيار المجلس ابطال الحق
 الاخر وهو الملك الثابت في احد البدلين تقرير ان العقد لما تم باليجاب
 والقبول ثبت الملك لكل واحد منهما والفسخ من ايهما كان ابطال الحق
 ثابت للاخر بلا رضاه فلا يجوز كما بعد الافتراق عن المجلس والخضم
 ان يقول ان اردتم بالحق الثابت ما هو اللازم بخصوصه فسلمنا ان ابطاله
 لا يجوز ولكن لانهم ان فيما ذكرنا في الفسخ بخيار المجلس ابطاله فان
 ذلك على تقدير عدم ثبوت خيار المجلس لكل من العاقلين وهل الكلام
 الآف فيه وان اردتم به ما هو الاعتم من اللازم وغيره فلا نتم ان ابطاله
 لا يجوز ويمكن ان يدفع ذلك بان يقال ان الاصل في عقد المعاوضة
 ان يلزم الحق الثابت لكل من المتعاقدين والاصل لا يعدل عنه
 الا بدليل في مختار الشك الاول ونتمت في دفع المذكور بذلك الاصل
 فان قلت اليس يكفي الحديث المذكور دليلا للعدول عن الاصل
 المنقول قلت نعم لانه قول فلا يصلح لان يقول عليه في مخالفة
 الاصل المقدر في الاصول وتأويله ما اشار اليه بقوله والحديث
 المنقول يعني الخيار المذكور فيه بحول اي متعين جملة بحكمه ما في عبارة
 الحديث من الاشارة اليه على خيار القبول يعني الخيار الذي يثبت
 لكل من المتعاقدين بعد الايجاب ويمتد الى القبول لا ما ذكره فيما
 سبق بقوله وهذا خيار القبول كما توهم لانه مخصوص باحدهما ذكر

على ما اشار اليه الامام الزاهد في نسخة
 من نسخة بخطه في نسخة
 من نسخة بخطه في نسخة

في الطوارئ والخيار الذي وردت به السنة يعني قوله عم المتبايعان
 بالخيار ما لم يتفرقا هو بين قول البائع قد بعته وبين قول صاحبه
 قد قبلت منك وبيان ذلك انه اذا اوجب احد المتبايعين البيع فلا
 بالخيار ان شاء قبل وان لم يشاء لم يقبل وللوجوب خيار الرجوع عما قال
 قبل قبول صاحبه وهذا الخيار ثابت ما لم يتفرقا قوله فان تفرقا قوله
 بان قال احدهما بعته وقال الاخر اشيريت لم يبق الخيار بعده وفيه
 اي الحديث اشارة اليه اي الى ان المراد من الخيار الثابت لكل من المتبايعين
 ما هو الثابت بالاتفاق من خيار القبول والرجوع فانهما يعني
 البائع والمشتري متبايعان حقيقة حالة المباشرة للبيع لا قبلها ولم يتفرقا
 له لظهوره وعدم الحاجة اليه لاتفاق الخصم فمغايبه ولا بعدها وذلك
 ان الاحوال ثلثة قسم لم يوجد فيه ركن وهي حالة المساومة وقسم
 وجد فيه الركنان وهي حالة الفواعة عن العقد وقسم وجد فيه
 احدهما دون الاخر وهي حالة المباشرة والطلاق اسم المتبايعين
 عليهما قبل صدور الركنين وبعد بطريق المجاز واما قبله فباعتهما
 ما يؤل واما بعده فباعتهما ما كان وفيما اذا وجد احدهما دون
 الاخر بطريق الحقيقة لا يقال البيع باق بعد انقضائه فكيف لا يكون
 اطلاق الاسم المذكور عليهما حقيقة بعد فراغهما عنه لا لما قيل ان
 الباقي بعد كلامهما حكم كلامهما شرعا لا حقيقة كلامهما والكلام
 لان لفظ البيع حقيقة شرعية في المعنى الشرعي الحاصل من انقضاء
 القبول الى الايجاب وهو باق حتى يحتمل التغير والانقضاء وان
 زال لفظ الايجاب والقبول فانهما خارجان عن حقيقة فلا خسر
 في عدم بقاء حقيقة كلامهما بل لا نأقول بقاء البيع بعد انقضائه
 انما يفتح اطلاق البائع والمشتري عليهما حقيقة بعده ولا يلزم من

انما يفتح اطلاق البائع والمشتري عليهما حقيقة بعده ولا يلزم من

ذلك

من ذلك صحة اطلاق المتبايعين عليهما حقيقة بعده فان المتبايع
 كالمتناظر والتقاتل لا يطلق حقيقة الاحالة المباشرة كما لا يخفى على
 عارقي اللسان او يحتمل عطف على قوله محمول يعني وسلم ان الحمل
 على ما ذكره مستعين لكنه يحتمل ويكفيا ذلك في دفع ما ذكرتم وذلك
 واضح وان خفي على من قال في شرح هذا المقال بعد تفصيل الاحوال
 والثالث حقيقة فيكون مراد فيحمل عليه او يحتمل ان يكون مرادا
 والفرق بينهما ان احدهما مراد او الاخر يحتمل الارادة فيحمل الخيار
 المذكور في الحديث عليه لئلا يلزم المخالفة للاصل المنقول اتقا
 فلا يتم استدلال المخالف لانه مبني على امرين احدهما حمل التفرق
 على تفرق الابدان وثانيهما حمل المتبايعين على الفارغين عن عقد
 البيع فيمنع كل منهما ينهدم اصل استدلاله ومن ظن اذ كان الاستدلال
 يتم بثبوت الامر الاول حيث قال واستدك على ذلك بقوله عم
 المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق عرض فيقوم بالجور
 وهو الابدان فقد اخطأ كيف ولو كان كذلك لما جاز التزامه عن
 اصحابنا وقد صح ذلك عن ابي يوسف على ذكره ابو جعفر الطحاوي
 في شرح الآثار حيث قال ورحم عيسى بن ابان تأويل ابي يوسف وقال
 معناه ان احد المتبايعين اذا قال لصاحبه قد بعته هذا العبد
 فله قبوله في المجلس ما لم يفارقه ولهذا صح الرجوع فيه قبل قوله
 الاخر فان افرقا قبل القبول وتام البيع لم يكن له القبول وانفتح
 الايجاب وفايده ان خيار القبول مقصور على المجلس دون غير انتهى ثم
 ان المصنف لما دفع الاستدلال للخصم بمنع احدي مقدمتيه واول الحديث
 المذكور على وجه تفنن فايدة مهمة اشار الى رفعه بمنع مقدمته الاخرى
 بقوله والتفرق المذكور في الحديث بقوله عم ما لم يتفرقا قوله

يعني والحال ان يتفرق الذي تمسك به الخصم يمكن حمله على تفرق الاقوال
كما حمله عليه محمد والمراد من تفرق الاقوال تفرق المتبايعين بالاقوال
ومعناه ان البايع مثلا اذا قال قد بعتك هذا العبد فله الرجوع
عنه قبل ان يقبله الاخر فان قبل الاخر فقد تفرق هو والبايع و
انقطع الخيار وبهذا البيان ظهر ما في كلام من قال في شرح المقام
وقوله والتفرق تفرق الاقوال جواب عما يقال التفرق عرض فيقوم بالجوه
ولقائل ان يقول حمل التفرق على ذلك يستلزم قيام العرض بالعرض وهو
مع باجماع متكلمي هذه السنة فيكون اسناد التفرق اليها مجازا فوجه
ترجيح مجازكم على مجازهم واجيب بان اسناد التفرق الى غير الاعيان
بايع شايع فصار سبب فتوا الاستعمال فيه بمنزلة الحقيقة قال الله تعالى
وما تفرق الذي اتوا الكتاب الاية وقال لا تقر بين احد من رسله
المراد التفرق في الاعتقاد وقال اعم ستفترق امتي على ثلاث وسبعين
فرقة وهو ايضا في الاعتقاد من الخل حيث خلط بين الجوابين واجمع
الثاني الى الاول فتأمل ثم ان يقول والتفرق الاقوال لا يقع جوابا
عما قاله الخصم التفرق عرض فيقوم بالجوه وانما الجواب عنه يمنع عن ضيقه
التفرق فان العرض قسم من الموجود في الخارج ووجود التفرق في الخارج
غير ثابت ويمنع قيامه بالا قوال على تقدير حمل التفرق على تقدير الاحوال
لما عرفت المعنى تفرق المتبايعين بالا قوال فلا يجوز في الاسناد كما لا يجوز في
المسند وبهذا التحقيق اندفع ما اورده واجاب عنه اي الا سوال شي ولا للجواب
وان الله اعلم بالصواب والنظر الذي اورده على الجواب المذكور يقول ان المجاز
باعتبار ما يؤايله او مكان عليه ايضا كذلك على ان ذلك يصح على مذهبي يوسف
ومحمد لا على مذهب ابي حنيفة فان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده فبيناه على توهم المجاز وقد عرفت فاده ومع ذلك قوله باعتبار ما يؤايل

ردا على صاحب
الكتاب

اليه مما لا يناسب ان يذكر لعدم الخلاف فيه ثم ان العلاقة التي ذكرها
على ان ذلك ليس بذلك لان ترجيح ابي حنيفة الحقيقة المستعملة عند عدم مانع
عنه وقد تحقق هنا مانع وهو التجوز في المتبايعين مع مخالفة الاصل على
ما بين فيما سبق بقي ههنا معارضة الخصم بان يقال قد ذكر ابن عمر رضي الله عنهما ان التفرق
تفرق الايدان فالأخذ بقوله اولى لان له فضل السماع والعلم باللسان و
هي مرفوعة لا بان حمله على التفرق بالابدان رد الى جهالة اذ ليس له وقت
معلوم ولا غاية معروفة فيصير من اغياه بيع المناينة والملاسة وهو
مقطوع بفساده لان تلك للجهالة لا ينال في صحة البيع والا لما صح مع خيار
القبول لان غايته ايضا مجهولة بهذا المعنى كما لا يخفى بل بان تأويل
الواو لا يكون حجة على غيره فلا يكون رد الاحتمال اخر كيف وقد روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما وكان اصحابنا القائلين
بان المراد من التفرق تفرق الاقوال تمكوا بهذا الرواية في معارضة
الرواية التي تعين التفرق مالا بدان على ما نقلناه فيما سبق من سنن البيهقي
فتدبر ثم ان ما وقع في الاسرار من المراد من الخيار المذكور في الحديث
خيار الاقوال دليل انه اضاف الخيار اليهما فان الاقوال المبتدأ يتعلق
باختيارهما جميعا سرود ودلان خيار الاقوال وان كان متعلقا بهما لكنه
ليس بمقيد بعدم التفرق كما لا يخفى والاعراض كل من البدلين عوض عن
الاحوال فالمراد من الاعراض ما يعم انواع المبيع واصل الثمن المشار
اليهما بالذات بعينها او بواسطة ظرفها غاية على التقدير الثاني للمشتري
خيار الرؤية على ما سيأتي في بابيه وله وللبايع ايضا خيار الكمية ذكر في الثانية
رجل باع حنطة مجموعة في بيت او محفورة في ارض والمشتري لا يعلم مبلغها
ومنتى المحفورة قالوا كان الخيار اذا علم ان شاء اخذها بجمع الثمن و
ان شاء ترك رجل قال اشتريت هذه الجارية بما في هذه الخانية وراى الباي

بعض الروايات المذكورة
في الخارج

كانت في سائر النسخ والاولى
والثانية والاربع

الدرهم التي كانت فيها كان له الخيار لان في الثانية لا يعرف مقدار ما
فيها من الخارج ويسمى هذا خيار الكمية لا خيار الرؤية لان خيار الرؤية
لا يثبت في النقود لا يحتاج لان الاشارة ابلغ اسباب التعريف كما تقدم
لان قيمها لما يكون الى النظر ياباه بل للتعليل الذي ذكره الى معرفة مقدار
ربوية كانت او غير ربوية فان الفساد لاحتمال الربو اعلى التقدير الاول
انما هو عند مقابلتها بحسبها لا مطلقا فلا ينافي اطلاق القول بصحة بيعها
بلا توقف على معرفة مقدارها لان التوقف يقتضي الاطراد فعند عدمه
يصح نفيه فما قيل هذا انما يستقيم اذا لم يكن الاعراض ربوية اما اذا كانت
فجهالة المقدار تمنع الصحة لاحتمال الربو فغير مستقيم ثم الاعتراض بان
عدم التقييد لان ذلك مما يتعلق بالربو وهذا الباب ليس لبيان مبناه
على القول عن المثلة الالية القابلة بخلاف ما اذا باعه بجنه مجازفة
لما فيه من احتمال الربو فان قلت لم يتم تعرض نفي الحاجة الى معرفة وضعها
مع انها ايضا منتفية قلت لان نفيه الحاجة الى معرفة مقدارها
تضمن بيان اغناء الاشارة عن تعريفه بطريق الاشارة وذلك مخصوص
به دون الوصف على ما استقف عليه قريب في جواز البيع بخلاف التلم
فان معرفة قدر رأس المال شرط فيه عند ابي حنيفة لان الاشارة
الطلقها عن قيد الاضافة الى الاعواض ايماء الى ما صرحنا به من ان
مقتضى المقام قيمها لما يكون الى طرفها كفاية في لفظ الكفاية نوع اشعا
بما في الاشارة خصوصا اذا كانت بواسطة الطرف من قصور ما في تبليغ
التعريف الى حد المعروف وتبينه على ان من قال في التعليل لانها ابلغ
اسباب التعريف لم يتبينه على ان المراد ههنا من الاشارة الى الاعواض ما يعم
الاشارة اليها استورة في التعريف التعريف للعهد المراد تعريف المقدار
يعني مقدار من اذا كان حاضر عند العاقدين اشار الى عند العقد يعرف

في نسخة اخرى
في نسخة اخرى

لا يحتاج الى
مقارنها في
الاشارة
مقامها

حاشيتي
في نسخة اخرى
في نسخة اخرى

كانت في سائر النسخ
في نسخة اخرى

مقداره

مقداره وان لم يعرف وزنه ان كان موزونا وكيله ان كان مكيلا ودر
ان كان موزونا وعده ان كان معدودا فان تلك الجهالة لا تفتر وما
كان مبني سباق الكلام على عدم قيام الاشارة مقام تعريف الوصف توجه
ان يقال ما بالجهالة الوصف الباقية بعد الاشارة الى الاعواض
فتداركه بقوله وجهاله الوصف فيه اي في العوض ثمة كان او ثمة بعد
ما صار اشار اليه كما سيأتي من انها تنفي الى المنازعة في الثمن المطلق
عن قيد الاشارة لا تنفي الى المنازعة القبولية لان منشأؤها الادبها
من جهة الذات وقد اندفع بالاشارة المعينة فتلك الجهالة لا تمنع جواز
البيع والاثمان اعلم ان الاموال ثلاثة محض وهو ما يكون مقوما لنفاه و
لغيره وسعة محض وهو ما لا يكون مقوما لنفاه ولا لغيره وداير بينهما
وهو ما يصلح ثمة اذا كان مؤجلا كالمكيل والموزون وفي العدول عن
العوض الثامن للمبيع الى الثمن نوع اشارة الى ان المراد منه ما هو من خلقا
كالجدين او وصفا كالفلوس النافقة قالوا النقدان والفلوس ثمن كيف
ما ذكر لانها لا يتعين عندنا ويثبت في الذمة وعن الفراء الثمن ما يثبت
في الذمة وفي التحفة ان المبيع في الاصل ما يتعين بالتعين والثمن في الاصل
ما لا يتعين بالتعين وان كان قد ينقلب بعرض فيصير المبيع دين كما في التلم
ويصير الثمن عينا كما في البيع المقايضة وذكر ان تقول في التعريف المنقول
عن الفراء وكذا قاعدتهم القابلة قولهم النقدان والفلوس ثمن كيف ما ذكر
محور على انه كذلك بحسب الاصل فلا يرد النقض بما في التلم من ثبوت ما
ليس بثمن في الذمة وما في الصرف من كون النقدين والفلوس مبيعا
لما عرفت من كلا منهما على خلاف الاصل واكثر قواعد القوم وتعريفهم
على وفق الاصل ومقتضى القياس المطلقة عن الاشارة اليها فانها نوع
تقييد وتحصيل الثمن بالذكر لان المبيع المطلق عن الاشارة لا يتوقف عليه صحة

في نسخة اخرى
في نسخة اخرى

ذكر الا
تخصيص
على التعيين المهم الذي ذكره

في نسخة اخرى
في نسخة اخرى

على كونه معروف الصفة على ما عرفت قبيل هذا لا يقع معنى في العقد
عدم الصحة وصف العقد الا انه استدالي منشاية وهو العقود عليه المطلق
عن الاشارة الآن تكون معرفة سواء كانت بالذكر او بدونه كما اذا اطلق
التمن وانصرف الى غالب النقد في البذل فانه معروف الصفة وان لم يكن
مذكورة ومن غفل عن هذه الدققة قال لا بد ان يذكر بدل قوله لا بد
ان يعرف القدر عدل كما اذا قال بعت بعشرة او وزنا كما اذا قال بوزن
هذا الحجر ذهباً درهما قال الراهدى في شرح المختصر القدورى ولو اشترى
بوزن هذا الحجر ذهباً ثم علم به جازوله الخيار يعني خيار الكمية او كيلاً كما اذا
قال بعت بملا هذا القنز درهما والصفة لكونه بخارياً او سمو قنديلاً
لان التسليم يعني تسليم الثمن واجب بالعقد فانه يوجب دخوله في ملك البائع
ينجب تسليمه له على المشتري وهذا الوجه له معنى جهالة القدر والصفة كلاهما
واحد او احدهما مفضية الى المنازعة المانعة عن التسليم فيمنع التسليم بسببها
وكل جهالة سواء كانت في المبيع او في الثمن هذه صفاتها يعني من شأنها
الاقتضاء الى المنازعة المانعة عن التسليم يمنع الجواز يعني صحة العقد لا فساداً
الى عراء العقد عن المقصود فان شرعية الاسباب لقطع المنازعات فالبيع
المؤدى الى المنازعة يعود على موضعه بالنقض والفساد فلا جزم يفقد
هذا المذكور هو الاصل في بابنا هذا تقدير ان التسليم واجب بعقد البيع
فكل جهالة لا تؤثر في التسليم لا تؤثر في العقد كجهالة القيمة والبصرة و
وضع العقد فاذا كان الاعراض مشاراً اليها امكن تسليمها وان لم يعرف قدرها
والاثمان المطلقة لا يمكن تسليمها فلم تقع الا بعد ان عرف قدرها ووضعها
يمكن التسليم قال القدورى ما تبين بالعقد فهو مبيع وما لا يتبين فهو
تمن الا ان يقع عليه لفظ المبيع ثم قال الدراهم والدنانير اثمان ابداء
الاعيان التي ليست من ذوات الامثال مبيعة ابداء والمكيلات والموزونات

اشترى بوزن
هذا الحجر ذهباً
ثم علم به جازوله
الخيار

والقدريات المتقاربة بين مبيع وثن فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة
وان كان في مقابلتها عين فان كان المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة
وثن وان كان غير معينة فان استعمل استعمال الاثمان بحرف الباء او على ما يصير
ثماً وان قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد لا يصح بطريق التسليم قال
الامام خواهر زاده في شهادات الجامع المليك والموزون اذ لم يكن معيناً
فهو ثمن دخل عليه حرف الباء او لم يدخل والغلوس بمنزلة الدراهم والدنانير
في انها لا يتعين كذا في الخلاصة ومعنى قوله ان الدراهم والدنانير اثمان ابداء
انهما لا ينفكان عن الثمنية لانهما يتحضن لهما وكذا معنى قوله والاعيان
التي ليست من ذوات الامثال مبيعة ابداء انها لا تنفك عنها لانها يتحضن
لها كما اتفق من قال وينقسم كل منهما بمعنى من المبيع والتمن الى محض ومسترد
فالمبيع المحض هو الاعيان التي ليست من ذوات الامثال الا الثياب الموصوفة
وقعت في الذمة الى اجل بدلا من غيره فانها اثمان وليس اشتراط الاجل
لكونه ثماً بل يصير ملحقاً بالسلم في كونه ديناً في الذمة والتمن المحض هو ما خلق
للمثنية كالدرهم والدنانير والمترددين بينهما كالمكيلات والموزونات وعدديت
المتقاربة فانها مبيعة نظراً الى ان الانتفاع باعيانها واثمان نظر الى انها
شبه كالنقد فان قابلها التقديان فهي مبيعة واقابلها عين معينة
فهي مبيعة واثماً لان المبيع لا بد له منهما وليس احدهما اولى بان يجعل
مبيعاً من الاخر فجعل كل واحد مبيعاً وثناً وان كانت اعني المكيلات والموزونات
غير معينة فان دخلت فيها الباء مثل ان يقال اشتريت هذا العبد بكر
حنطة قد وصفها كانت ثماً وان دخلت في غيرها كان يقال اشتريت اكثر
بهذا العبد كانت مبيعاً ولا يقع الاسلم بشروط فاتجه عليه ان يقال
ان مثل ما ذكرته في كون المكيل والموزون متردد بين المبيعة والثمنية
جار في التقديان فانها اذا قوبلا بالعين المعينة يصير اثناً واذا قوبلا

والقدريات

بشأنهما فيهما مبيع وثمن كافي للصرف لليلة التي ذكرها بعينها فالفرق بينهما
تحكم ثم ان العدري المتقارب ليس المقدرات وذلك ظاهر عند من يعرف
معنى المقدر نعم قد يقد هو من المثليات وكان القائل المذكور ثم يفرق
بين المقدر والمثل حيث قال الاعيان ثلثة نقود اعني الزراع والذناير
وسلع كالثياب والدور والبير وغير ذلك ومقدرات كالمكسرات والموزونات
والعدريات المتقاربة ثم قال وبيع غير النقدين بالنقدين يشمل على البيع
الحض والتمن المحض وما عدا ذلك فهو متردد بين كونه مبيعا وبين كونه ثمننا
والتميز في اللفظ بدخول الباء وعدمه ولا يذهب عليك ان غير النقدين
شامل للاعيان التي هي من ذوات الامثال وقد صرح في كلامه المنقول سابقا
بتخصيص المبيع المحض بما عداها ثم ان في قوله والتميز في اللفظ بدخول الباء و
عدمه محل بحث على ما ستقف عليه في اويل باب البيع الفاسد انشاء الله تع
ويجوز البيع قدّم هذه المسئلة على المسئلة الآتي ذكرها نظر الى ابتنائها
على الاصل الذي قرره آنفا ولولا القصد الى الجمع بين المسلتين لم يثبت على اصل
واحد لكان حقها التأخير عن المسئلة الآتية لظهور مناسبتها مع المسئلة
السابقة في الموضوع بتمن حال ومؤجل خص الثمن بذلك التنوع لان المبيع
في البيع لا يكون الاحال كما انه في التسليم لا يكون الا مؤجلا فالتنوع المذكور
لا يوجد الا في الثمن وذلك لان الحلول والاجل من اوصاف الدين و
هو ما يثبت في الذمة والمبيع لا يثبت فيها الا في التسليم اذ كان الاجل معلوما
انما قال معلوما ولم يقل مذكورا وتسمى لان العبرة للعلم به لا تزكروا وتسميته
حتى لو قال بعتك الى اجل او مؤجلا بصرف الى نصف يوم او ثلثة ايام او شهر
وبالشهر يعني لا طلاق قوله تعالى لم يدخل حرف التقليل نفس الدليل كما هو
الاصل بل بوصفه تعيينا لجهة دلالة واحل الله البيع لا يقال التقليل بالطلاق
النق المذكور ياتي التقييد بمعلومية الاجل لعدم دلالة عليه بل لدلالتة

على عدمه بناء على ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه لانا نقول قد
عنه في صورة جهالة الاجل بحكم القياس المؤيد باتفاق الامة بل باجماع الامة
وهو ما قررناه قبل هذا من ان شرعية الاسباب لقطع المنازعات فما ينفي
اليها غير مشروع وجهالة الاجل تفضي اليها وبقي فيما عداها على موجب
الاطلاق فافهم وعنه عم انما قال وعنه ولم يقل قوله لعدم انتظامه مع قوله
تع في سلك واحد فانه جهة لصحة البيع بتمن حال ومؤجل وهذا انما يصح جهة
للتأني فقط ومن غفل عن هذه الدقيقة نظم مع الاول في سلك واحد وعطفه
عليه باعادة حرف التعليل وقال ولما روى انه عم اشترى من يهودى الى
اجل ورهنه درعه اخبره البخاري وسلم عن الاسود عن عايضة رضى ان روى
الله صلعم اشترى من يهودى طعاما الى اجل ورهنه درعاه من حديد انتهى
وفي لفظ البخاري ثلثين صاعا من شعير ولا بد ان يكون الاجل معلوما بيان
للقيد الذي اعتبره في صحة البيع بتمن مؤجل فان ما تمسك به من الكتاب والسنة
سكت عنه بل كاد ان ينطلق بخلافه على عرفت ثم ان المقيد كونه معلوما صرا
كان كما اذا عين مدة الاجل او دلالة كما اذا اطلقه على ما قررنا للجهالة سواء
كانت متفاوتة كما في التاجيل الى هبوب الرج وقدوم رجل من سفد
والى ان تمطر السماء وما اشبه ذلك من الاجال التي يتوهم وجودها وعددها
او متقاربة كما في التاجيل الى الحصاد والدياس والفيروز والمهرجان و
قدوم الحاج فيه اى في الاجل الى محرف الطرف الدال على استقرار الجهالة
فيه ولم يكف باضافتها اليه لان الجهالة الغير المستقرة فيه كالتى بيدها
ازالتها كما في التاجيل الى فطر النصارى بعد ما شرعوا في صومهم لاينا في
صحة البيع مانعة من التسليم اقتصر على ذكر منعه من التسليم ولم يذكر
منعه من التسليم لانه غير واجب بالعقد كيف فانه حق البائع انه ان يتركه
ومن ظن ان التسليم ايضا مما يجب بالعقد حيث قال لا بد ان يكون الاجل

رد لصاحب الضاية ومن ذهب
مذهبه كصاحب الكاظمي قال

وذكرنا في كونه اصلا لان الاصل
ما عدل عنه بالضرورة
انما جعله

فانه ما كان على تصحيح الصلح
ان الامم صومهم مقدورة

معلوماً لا يفضي الى ما يمنع الواجب بالعقد وهو التسليم والتسليم
 فقد اخطأ فان قلت لادلالة في تقليده الاتي ذكره على انتفاء التسليم
 على تقدير الجهالة في الاجل وانما دلالة على تاخره في التقليل لا يطابق
 المعلق قلت ان المراد من وجوب التسليم على ما اشار اليه بتوصيفه بالواجب
 لان التسليم نفسه ووجه منعها منه ان مقتضى وجوبه ان يأنم المشتري
 بتفويته وذلك عوت احد العاقلين قبل التسليم وموجب الجهالة في
 الاجل ان يكون معذورا فيه وبينهما تمايز وبهذا التقدير اندفع ما
 قيل ايضا من انه ان اريد التسليم المطلق فلا يمنع الجهالة وان اريد
 التسليم عقيب العقد فذلك غير واجب به والامام في المبيع باجل معلوم
 ولقائل ان يقول اما ذكرته وجه صحيح لكنه غير ما ذكر في الكتاب
 فانه لا حاجة الى بيان افضاء الجهالة في الاجل الى المنازعة المانعة من
 التسليم بل الحاجة الى ما ذكرته من بيان المناقات بين موجب تلك الجهالة
 ومقتضى وجوب التسليم ولا تعرض له في الوجه المذكور فيه فالجواب
 في الجواب ان يقال على وفق ما ذكر في الكتاب ان المراد من التسليم التسليم
 في وقت معين فانه واجب بالعقد والمنازعة الناشئة من الجهالة في
 الاجل يمنع وبذلك الجواب يندفع السؤال الثاني ايضا كما لا يخفى الواجب
بالعقد اراد الموجب الشرعي على ما اشارنا اليه لا معنى الثبوت فهذا يعني
 البائع يطالبه اي يطالب الثمن في القرب المدة وهذا لتقليل منع الجهالة في
 الاجل من التسليم لا يقال لا دخل لمطالبة في قريب المدة في المنع المذكور
 لانا نقول لم يرد بيان منع تلك الجهالة من التسليم ابتداء بل اراد بيان
 منعها منه بواسطة افضائها الى المنازعة المانعة منه وللمقدمة
 المذكورة دخل تام فيه وهذا يعني المشتري يتلم الثمن ترك الضمير اكتفاء
 بذكره في قرينه السابق واراد بالتسليم ارادته فلا يترتب المناقشة بان الغرض

ولا يخفى ان ذلك ليس بغير اللزوم
 المذكورة لولا ان كان في المدة
 في المدة المذكورة
 في المدة المذكورة

بيان انتفاء التسليم على تقدير الجهالة في الاجل وفيما ذكر اعتراف بوجوده
 ولو بعد زمان بعيد في بعيدا فيقوم المنازعة بينهما ويفوت
 موجب العقد ومن بايعا كان او مشتريا اطلق كان الظاهر ان يقول واذا
 اطلق الثمن اراد به ما خلق للتمنية او وضع له واراد بالطلاق في المبيع ان
 لا يكون وصفه كونه بخاريا او سمرقنديا مذكورا واما قدره يعني من جهة
 العدد فلا بد من ذكره في صحة البيع بقى الثاني في تعيين نوعه كونه درهما
 او دينارا او فلوسا فالظاهر من الخلاصة شرح الطحاوي عدم الحاجة اليه
 حيث ذكر فيه رجل قال لا خراشريت منك هذا التوا وهذا الدار
 او هذه البطيخة بعشرة ولم يقل بعشرة دنائيرا بعشرة درهم ان كان في البلد
 يتباع الناس بالدرهم والدنائير والفلوس فيعقد البيع في الدار بعشرة
 دنائير وفي الثوب بعشرة دراهم وفي البطيخة بعشرة افلس وهذا يحكم الدالة
 وان كان في بلد لا يتباع الناس بهذه الجملة ينصرف الى ما يتباع الناس بذلك
 النقد انتهى ثم ان الكلام فيما اذا لم يكن الثمن اشار اليه كما هو الظاهر
 من قوله اطلق الثمن ولذلك قلنا لا بد من ذكر قدره في صحة البيع
 ومن العجائب في هذا المقام ما حطرت في بعض الاوهام من ان المراد من
 الاطلاق ذكر القدر دون الصفة بان قال اشتريته بعشرة دراهم ولم يقل
 انها بخارية او سمرقندية فانه لو لم يذكرها كانت هذه المسئلة عين
 المسئلة الاولى قبل الاستثناء ولو ذكرها كانت عين تلك المسئلة بعد الاستثناء
 وهي قوله والاثمان المطلقة لا يصح الا ان يكون معروفة القدر والصفة
 وكان حق المقام انما حملنا الاطلاق على الاضافي وخصصنا عدم الذكر باحدا
 اذ لو لم يذكر واحد منهما يلزم احد الامرين الاستدراك ان كان وضع المسئلة
 في المشار اليه لانها عين المسئلة المذكور بقوله والاعراض المشار اليها
 لا يحتاج والفساد ان كان وضعها في غير المشار اليه لان القدر لا بد ان يذكر في غير

التي يثبت عليها ان ذلك لا يكون في المدة المذكورة
 وادناه في غير المدة المذكورة

بمعنى يقطع النظر عن دالة
 قول اطلق الثمن على ان الكلام
 المشار اليه

المشار اليه وان ذكر كلاهما لا يبقى وجه للاطلاق كما لا يخفى كان بيعه واقعا
 على غالب نقد البلد هذا على تقدير التعذر في النقود الراجحة في البلد
 واقعا على تقدير عدم التعذر فيها فالمرتين فذلك لم يتعذر له ثم ان ذكر
 البلد بناء على الغالب والادفالمعتبر النقد الغالب في موضع العقد بلدا
 كان او غير بلدا لانه المتعارف يعني ان المتعارف بين الناس العاملة
 بالنقد الغالب والمصروف عرفا كالمشروط بشرطا فانصرف مطلق
 التسمية اليه كيف وفيه اى في الحمل على الغالب التحرى للجواز وامور
 المسلمين محمولة على الصحة والسادا العقل والدين يمنعان عن القاد
 يعني طلب الجواز تغير للتحري فينصرف اليه حملا لا مور المسلمين على الصلح
 ومن التعليل المذكور تبين ان تعريف الصفة كما يحصل بالتخصيص يحصل
 بطريق الدلالة باعتبار العرف وكثير الاستعمال الا ان يراد المسئلة لبيان
 حكم البيع حال كون الثمن غير مشار اليه لا لبيان ما ذكر كما سبق الى بعض الاوهام
 فان كانت النقود تفصيل بما يخطر بالبال عند سماع المسئلة السابقة من حال
 البيع بثن غير مشار اليه عند اختلاف النقود هذا على ما وقع في بعض النسخ
 مصدرا بالفاء التفصيلية والمشهور المذكور في اكثرها التصدير بالواو
 العاطفة ولا خفاء فيه مختلفة يعني في المالية على سبيل التصريح به ومن
 هنا تبين ان المراد من تعدد النقود في المسئلة السابقة المنفهم من جوابها
 التعدد العارى عن الاختلاف في المالية فالبيع فاسد فان قلت فساد البيع
 في هذه المسئلة على تقدير استواء النقود كلها في الرواج على ما يصرح به
 بعيد هذا وعلى ذلك التقدير يفيد البيع في المسئلة السابق ايضا فوجه
 الفرق بينهما حتى اجاب ثم بالصحة وهما بالفاد قلت انما فرق بينهما لان
 الصحة ظاهرة في المسئلة السابقة بخلاف هذه المسئلة وذكر ان تعدد
 النقود مع عدم الاختلاف في المالية لا يخفى غالبا عن غلبة بعضها في الرواج

هذا هو الوجه في المسئلة السابقة
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود

هذا هو الوجه في المسئلة السابقة
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود

سنة ١٢٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين

اذ لا اكثر

وانما قلنا ان النقود لا تعدد
 في البيع لان النقود لا تعدد
 في البيع لان النقود لا تعدد

سنة ١٢٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين

هذا هو الوجه في المسئلة السابقة
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود

اذ لاكثر ان منشاء التعدد يكون اختلاف السكة وذلك لا يخفى عن كثرة
 الرغبة الى بعضها واما تعدده مع الاختلاف في المالية فليس بمستلزم بشرط
 الصحة غالبا الا ان يتبين سواء كان البيان من البياع او من المشتري احدها
 وهذا يعني فساد البيع بدون ابيان على تقدير اختلاف النقود في المالية
 اذا كان الكل يعني كل النقود الراجحة في ذلك البلد في الرواج سواء لان
 الجهالة يعني على تقدير استوائها في الرواج لا يمكن ترجيح بعضها على
 البعض لاطلاق التسمية فبقي المسمى مجهولا وهذا الجهالة مقتضية الى
 المنازعة اذا طالب يطالب باعلى النقود والمطلوب سلم ادناها وكل واحد
 منهما محتج بمطلق التسمية فيفقد العقد الان ترتفع تلك الجهالة قبل ان
 تقدر بالبيان من جهة العاقلين في المجلس فالاستثناء متصل وهو من
 التقليل لا من المعكل لان قوله او يكون احدها اروج يا باه واغلب تقدير
 لا اروج فحينئذ اى على احد دينك التقديرين ينصرف الثمن المطلق اليه
 اى المبين صريحا او دلالة مستحييا للجواز لتقليل الانصراف المذكور ولاحتما
 تبادر الوهم من تقليده هذا الى ان يكون المذكور هنا تكرار الماذكر او لا
 تداركه باعادة البيان السابق على وجه اوضح بقوله وهذا يعني التفصيل
 المذكور اذا كانت النقود الراجحة في موضع العقد مختلفة في المالية ولما
 بين الحكم حال اختلاف النقود في المالية مع التاوى في الرواج وحال اختلافها
 مع عدم التاوى فيه بقى بيانه حال اختلافها فيها مع التاوى فيه ذكر
 بقوله فان كانت النقود وصدور بالفاء التفصيلية لما في سياق الكلام من
 اخطار بالبال على ما وجه الاحتمال سواء فيها اى في المالية مع التاوى
 في الرواج فقوله كالتثنية في تقييد للتاوى المذكور في المالية لا تمثيل له
 يعني اذا كان تساوى النقود في المالية مثل التاوى بين الثنائى وهو
 الذى يكون الاثنان منه درهما والثلاثى وهو الذى يكون الثلث منه درهما

وهذا هو الوجه في المسئلة السابقة
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود
 وهو ان يفسر النقود بغير
 النقود بل بغير النقود

والنصري وهو الاحادي الذي يكون الواحد منه درهما اليوم يعني وقت
تصيف الكتاب بمرقند يجوز البيع ولا بد من الحمل على هذا ليندفع المخالف
بينه وبين ما سبق من قوله كان على غالب نقد البلد المذموم منه ان يصح البيع
عند عدم الاختلاف في المالية مع التفاوت في الرواج بالحمل على الغالب
للابالانظر الى ما قدر به من اى نوع كان ويندفع توهم التكرار ويكون الاقوال
الابنية المتقابلة مذكورة احدها ان يكون النقود متفاوتة في الرواج غير
مختلفة في المالية وهو المذكور اولاً وثانياً ان يكون النقود مختلفة في
المالية غير متفاوتة في الرواج وهو المذكور ثالثاً ورابعاً ان يكون النقود
مختلفة في الرواج متفاوتة في المالية وهو المذكور ثالثاً ورابعاً ان يكون النقود
متفاوتة في الرواج وغير مختلف في المالية وهو المذكور اخر او من غفل عن اعتبار
قيد التاوى في الرواج في القسم الاخير قال في تلخيص ما ذكره المص واذ استوى
مالية النقود فعلى ما قدر به من اى نوع وان اختلفت فعلى الارواح وقندان
استوى رواجها الآن بين احدها وظن انه على تقدير التاوى في المالية
لا عبرة في التفاوت في الرواج ولا يخفى فاده ومن الغافلين عن الاعتبار
المذكور من قال ببدل قوله كالتثنائي اء وثلاثي وذا بان يكون الواحد احاديا و
الاخر ثنائيا او ثلاثيا فان قلت لما اختلف الاحادي والثنائي والثلاثي في
المقدار فما وجه عدم اختلافها في المالية قلت وجهه ان الواحد من الثنائي والثلاثي
لا يسمى درهما في ذلك العرف بل ينصرف الدرهم في فهم الى احد الاشياء وهو الواحد
من الاحادي والاثنيان من الثنائي والثلاثي قد عرفت ان مائة الاثنين
من الثنائي ومائة الثلث من الثلاثي كمالية الواحد من الاحادي ومن هنا تبين
ان التاوى في المالية والرواج لا يستلزم ان لا يكون الاختلاف الا في مجرد الاسم
كما توهم كيف فان الاختلاف في القدر مستحق في الصورة المذكورة مع التاوى
في المالية والرواج وانكشف وجه استقامة جعل قوله كالتثنائي والثلاثي متعلقا

واعلم ان التاوى في المالية والرواج لا يستلزم ان لا يكون الاختلاف الا في مجرد الاسم كما توهم كيف فان الاختلاف في القدر مستحق في الصورة المذكورة مع التاوى في المالية والرواج وانكشف وجه استقامة جعل قوله كالتثنائي والثلاثي متعلقا

بقوله فان كانت سواء فيها ووجه سقامة قوله من انكر ذلك معتدلا بان كان
اثنيان منه وانقا وما كان ثلثه منه وانما لا يكون في المالية سواء وطهرانه لا تقيد
في كلام المص بناء على الفصل بين قوله اذا كانت مختلفة في المالية ومثاله وهو
قوله كالتثنائي بالشرطية وهي قوله فان كانت سواء الفصل بين الشرط وهذا وبين
وهو قوله جاز البيع بقوله كالتثنائي الى قوله جاز البيع ولا يذهب على ذي سكة
ان هذه مما لا يذهب اليه وهم واهم وان تجوز مثل هذا في الكلام من سوء الظن
بشان قائله والاختلاف عطف على ما سبق ذكره من المثال من جهة المعنى كاني يريد
ان يقول ان موضع الاشتباه فيما اذا ارتفع الاختلاف في المالية والرواج بقاء الاختلاف
النوعي في النقود فهو المحتاج لان يمثل له بين العدالي هي نوع من الدرهم غشه قليل حتى
قالوا انها اعز الاموال بما وراء النهر تحت اصناف مختلفة بالقدر غير مختلفة بالمالية
كالتثنائي والثلاثي ومن قال هي لفة ما وراء النهر فانهم يسمون الدرهم عدليا و
يتهمونها في كتبهم فقد اخطاء ويفصح عنه قول الزاهدي عند عده شرائط العلم
وبيان نوعه انه درهم غطريعينة او عدلية ويثاني في باب الصرف ان العدال
والعطارقة اعز الاموال في ديار نابوغاته بلدة من بلاد ما وراء النهر جاز البيع
جزاء بقوله اذا اطلق اسم الدرهم والحيلة جزاء للشرط السابق ذكره كذا قالوا يعني
المقاضرين من المشايخ وينصرف المطلق المذكور عند العقد الى ما قدر به والمشتري مستقل
في تعيينه من اى نوع كان من الانواع التي لا اختلاف فيها لامن جهة المالية ولا من جهة الرواج
لانه لا منازعة كيف ولا اختلاف في المالية ومنشاء النزاع انما هو الاختلاف فيها
واما الاختلاف في الرواج فلا يكون منشاء له لتعين الحمل على الغالب على ما مر لا يقال
يمكن النزاع على تقدير التاوى في المالية والرواج كما في الصورة المذكورة بان يطلب
البايع الاحادي مثلا لكونه اهون بالضبط او يطلب الثنائي والثلاثي لمصلحة رثاها و
يتلم الطالب ما طلبه وكل منهما يحجج بمطلق التسمية فينتفي ان يفد العقد لانا بقوله
قد اشترى دفع هذا بان البايع محذراخذ ما دفع المشتري من اى نوع كان لانه لا يتضرر

من جهة المالية لاستوائها فيها فلا يعتبر مثل هذه المنازعة تحرياً للصحة وإن
 شئت تفصيل المقام باستيفاء الاقام فاستمع ما تعلق عليك من الكلام فنقول
 مستقيماً من الملك العلامة لا يخفى من ان يتعدد النقود في البلد الذي وقع فيه العقد
 ولا يتعدد على الثاني الامر ظاهر واما على الاول فلا يخفى من ان يتحقق التفاوت
 في الرواج او لا وعلى الثاني معين الحمل على الغالب في الرواج سواء تحقق التحالف ^{التساوي}
 في المالية او لا وعلى الثاني ينصرف الى ما قد ريه من اي نوع كان واما على الاول فلا يخفى
 من ان يبين واحد منها بعد العقد في المجلس او لا وعلى الاول معين المبتين وعلى الثاني
 يقتضي الى المنازعة فيفقد العقد الصورة المحتمل ولا فاد الا في الصورة السادة
 ومن هنا تبين ان سناء الفاد الاختلاف في المالية الان افضالة الى الفاد مشروط بالتساوي
 في الرواج والبيان في المجلس افع له لا دافع ولقد احسن من قال في تلخيص الكلام في هذا
 المقام ومطلق الثمن على الارواح فان استوى رواج النقود فدان اختلفت مايتها
 ويجوز بيع الطعام والحبوب المراد من الطعام في العرف الحظيرة ودقيقها ولهذا
 عطف الحبوب عليه واراد بها سائر الحبوب فان قلت ليس قال بعض مشايخ ما ورا الفهر
 الطعام يقع في رفا على ما يمكن اكله من غير ادم يعني المهيأ للأكل كاللحم المطبوخ
 والمشوي ونحوه قال صدر الشهيد وعليه الفتوى فعلى هذا الاغناد في ذكر
 الحبوب عن الطعام كما لا غناء في ذكره عنها قلت بلى لكن يابى عن حمل الطعام على ذلك
 المعنى قوله مكابله وهي معاملة الشخص بالشخص بالكل ومجازفة الجزار لفظ معربة
 معناه الاخذ بكثرة من تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبتدأؤه شوقاً
 محلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة كاللعب بالمحبة سقلاً وهو باعتبار من الفاعل كما ان البعث
 باعتبار من الغاية كذا في شرح الاشارات للطوسي والمراد ههنا معناه الفتوى وفي اثار
 صيغة المبالغة نوع الى اعتبار الكيلين كيل البائع وكيل المشتري في البيع شرط الكيل على ما سيجي
 في موضعه وهذا يعني جواز بيع الكيل بمجازفة اذا باعه بخلاف جنسه قيل هذا فيما اذا كان
 تحت الكيل فلما اذا كان قليل فيجوز بيع البعض بالبعض بمجازفة وان كان من جنس واحد

وان كان من جنس واحد
 وان كان من جنس واحد
 وان كان من جنس واحد
 وان كان من جنس واحد

وقد ذكرنا
 في موضع آخر
 من هذا الكتاب
 ما يتعلق
 بهذا الموضوع

ولكن ان تقول لا حاجة الى هذا التقييد فانه ظاهر من قيد المجازفة بل نقول
 في عبارة المكابلة اشارة اليه ولولا القصد اليها لما تقرر بجواز البيع مكابلة
 فانه معلوم وانما الخفاء في جوازه مجازفة اراء الجنس النقي ويدار على الاختلاف
 فيما هو الفرض منه فيهم النوع القوي فينظم التعليق بالحديث فافهم لقوله
 اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف ما شئتم غريب بهذا اللفظ واخرجه الدارقطني
 سنة عن انس وعبارة ابن الصامت اخذ عن النبي عم ما وزن فمثل بمثل اذا كان
 نوعاً واحداً ما كيل فمثل ذلك واذا اختلف النوعان فلا بأس به السهم بخلاف ما اذا باع
 بجنسه بمجازفة الا اذا ظهر التساوي في المجلس نص عليه في الفتاوى وانما اخر هذا
 الحكم عن التعليق بالحديث المذكور اشارة الى انه لا دلالة فيه على هذا لان مبناها على
 اعتبار المفهوم وهو خلاف مذهبننا ومع ذلك قدمه على التعليق بالوجه الثاني و
 كان الظاهر عدم الفصل بين التعليق لما فيه من نوع تعلق بالحديث حيث يصح الاستدلال
 به عليه على اصل القائلين بحجبه المفهوم ومن لم يتنبه على هذا المعنى غير التحديد الصواب
 ثم اعترض عليه واجاب وهل اني الا بشئ عجاب كما لا يخفى على زوى الالباب
 لما فيه من احتمال الربو ولو كيل بعد ذلك فكان متساويين لا يجوز عندنا ان المقبر
 في الجوار العلم بالمساواة وقت العقد كذا ذكره الشيخ الامام شمس الايمه السرخسي
 ولان الجهالة بمعنى جهالة قدر البيع فيما اذا بيع بمجازفة غير مانعة من التسليم فان
 قلت ليس هذا تعليق بالعدم وهو غير مقبول لاحتمال التقدير في العلة قلت
 بل تمك بالقياس على ما يفسح عنه قوله فتا به ما ذكر من الجهالة جهالة القيمة بان
 باع شئاً ولا يعرف ان قيمته فانه يجوز لانه الجهالة لا يفيض الى النزاع والجهالة المذكورة
 كذلك ويجوز البيع باناء يعينلا يعرف مقداره باع طعامه على ان يكيله بنبل وانا
 شبه الذي يكيل لا يجوز في ابى حنيفة وابى يوسف وكذا اذا اشترى بوزن حبة او محر لا يعرف
 وزنه كذا في شرح نقلنا عن المسعودي في باب السلم ما يتعلق بهذا ووزن محمد بن
 لا يعرف مقداره راء لفظ الوزن ولم يقل محمد كما قال بان لان المعيارية في الاناء ظاهر

و قد ذكرنا
 في موضع آخر
 من هذا الكتاب
 ما يتعلق
 بهذا الموضوع

بخلاف المخزفانة قد يطلق على ما خلق للتمنية من الدرهم والدينار لان الجهالة في
 الصورتين لا تنفي الى المنازعة بضار كجهالة القيمة لما انه قليل لما ذكر من علم
 الانضاء الى المنازعة يتجمل فيه اي في البيع التليم يعني تسليم فيندري هلاكه قبله
 يعني هلاك البيع المعيار قبل تسليم البيع ولا عبرة للنادر بخلاف السلم فانه لا يجوز
 الا بكيلا معروف معلوم القدر واذا اشترط بكيلا غير معروف وماناء بعينه
 لا يعرف قدره لا يجوز لان التسليم فيه متأخر فان الاجل في السلم فيه شرط في الصحة
 السلم والهلاك يعني هلاك المعيار والمراد ضياعه ليس بنادر قبله وكان الظاهر
 قصد من مجرد التفرغ كافي قرينه السابق فان عدم الهلاك ناش من عدم تاخر التسليم
 فتحقق المنازعة يعني ربما يهلك المعيار قبل حلول الاجل فلا يدري كم يجب تسليمه
 فيؤدي الى التزاع وبالحفظ لا يندفع احتمال الصياح ويترتب عليه احتمال التزاع
 المفضي الى الفاد واحتمال الفاد في السلم ملحقه بحقيقة الفاد لان العقد فيه
 على المعلوم في الحال بقي ههنا شيء وهو انه لا يكون مدار الفرق بين البيع والسلم
 على ندرة هلاك المعيار في الاول وعدم ندرته في الثاني ويمكن ان يقال ان ما ذكره
 بحسب غالب الحال وما ذكرناه فرق بحسب نادر الاحتمال وهذا ليس بخارج عن طريق
 المناظرة وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز العقد بمعيار مجهول المقدار
 في البيع ايضا ذكر الامام قاضي خان في فتاواه رجل اشترى طعاما بائنا لا يعرف قلة
 قالوا لا يجوز بيعه لانه ليس بمكائله ولا بمجازفة والجواب الاول اصح رواية من الجواب
 الثاني واظهر رواية منه ومن عكس التوزيع فكانه ظن ان رواية الحسن ظاهر الرواية
 ايضا ولا يخفى فيه هذا الظن ومن باع صبرة طعام مشار اليه ما ولا بد اعتبار هذا القيد
 ليشتمل خلافا بويوسف ومحمد اي قال بعت هذه الصبرة كل صاع منه بدرهم جاز البيع
 في فقير كان حقه ان يقول في صاع الا انه قصد التنبيه على ان المراد من الصاع المكيل مطلقا
 لا الصاع المعروف المقدور واحد فقط عند ابي حنيفة الا ان يسمي حقيقة وذلك ظاهرا او
 وذلك بان يسمي جميع الثمن فانه يكفي ايضا في جواز البيع في الكل عنده على ما ينهم من تقليده

لان الجهالة لا تنفي انما لا يفسد بها النزاع فاذا كان
 التفرغ قايما لم يفسد

وفي الزيادة البيع موقوف فان سلم قبل الشراء ان يتفرقا
 ورضي به جاز البيع فاما ايضا وانما قلنا ورضي به لان له
 الخيار بعد التسليم لان لم يكن راضيا بجملة التفرغ والعهدة
 كحل واحد منها المشتكى وتام العقد وعنده
 في الايضاح ذكره

بقوله

بقوله لجهالة البيع والتمن قال في الحقايق اذا بين عدد القفيان وبين ثمن كل
 فقير الا انه جملة الثمن او بين جملة الثمن وبين ثمن كل فقير الا انه لم يبين جملة القفيان
 يجوز اجماعا فان قلت ليس يكفي في جواز البيع في الكل عنده البيان النفي بالكيل
 في المجلس قلت بلى لكنه بطريق الانقلاب من النادر الى الصحة والكلام في انقضاء
 على وجه الصحة فلذلك قصر المشتري ههنا على البيان القوي جميع فقراتها عند المقدور
 قالوا والثاني يوافقهما في هذا القول يجوز البيع يعني في الكل في الوجهين اي يسمي
 جميع القفيان او لم يسم له وقدم وجهه وكان دابة في الخلافات تاخر وجهه تعليلا
 للفصل بين التعليل والمعلل واظن ان وجهه الترجيح له فتأمل في وجهه انه تعذر الصغر
 يعني صرف البيع الى الكل لجهالة قدر البيع والتمن معا اما جهالة الثمن فلانه مقدور
 بعد القفران وهو غير معلوم واما جهالة البيع فلان المراد جهالة قدره وكونه
 مشار اليه لا يكتفي في رواها ثم ان جهالة البديلين كما يفيد يمنع جواز البيع لافضا
 الى المنازعة كذلك يفيد لافضا ثلثها الى تعذر الصرف الى الكل الذي نحن فيه فلا بد
 ما قيل سلمنا ان فيه جهالتهم ولكن الجهالة اغتشد البيع اذا كانت مفضية الى
 المنازعة وهذه ليست بمفضية اليها لان كل فقير مقابل بدرهم وقد راضيا به فبعد
 ذلك لا تفاوت بين ان يكون الصبرة مائة قفزا او لم يكن واما الجواب بان هذه الجهالة
 ايضا قد يغني الى المنازعة لان البائع يطلب المشتري بقبض الثمن او لا والتمن غير
 معلوم وهذا لا يدفع ما لم يعرف قدر ما وجب عليه الثمن لان ذلك انما يكون عند
 عرفان قدر البيع فيتنازعان فليس بصواب اما اول فلان مطالبة البائع بقبض
 الثمن قبل ان يبين قدره وهو قادر عليه محمول على التفتت فلا يجمع واما ثانيا
 فلانه يلغو التمسك بتعذر الصرف الى الكل فذلك ظاهرا فان قلت ليست الاشياء
 نفني عن بيان قدر البيع قلت بل وليس عدم حوار البيع ههنا لجهالة قدر
 البيع بل لجهالة قدر الثمن وانما تعذر لبيان بقائها نفني احتمال ان يكون قدر
 الثمن معلوما بمعلومية قدر البيع ثم انه كما تعذر الصرف الى الكل لما ذكره كذلك

ان الجهالة لا تنفي انما لا يفسد بها النزاع فاذا كان
 التفرغ قايما لم يفسد

تعدر الصرف الى ما بين الكل والاقل لعدم رجحان البعض على الباقي فيصرف
 الى الاقل يعني الواحد وهو معلوم قدرا وثمنا يعني انه لا مانع فيه من جهة الجهالة
 وجزا افراده من الجملة فصح البيع فيه صيانة لفعل العاقلين عن الغاء وفي شرح
 الزاهد ربح فان قلت القفران والثالث معلوم القدر والتمن فيصح قلت
 تصحيح الفعل في الواحد لضرورة صيانة كلامهما عن الالغاء والثابت بالضرورة
 يتعدر بقدرها وقد اجبتا عن السؤال بوجه اخر وهو المناسب للتقريع الواجب
 في كلام المصنف تدبر لا ان تزول الجهالة استثناء من قوله تعدر الصرف الى
 الكل وفي عبارة نزول اشارة الى انها ثبتت عند العقد ثم يرتفع بتسمية جميع
 القفران او بالكيل ففيها توطئة لما افصح عنه بقوله في المجلس قيد لكل من
 البيان القوي والفقير ولهما ان الجهالة في البديلين المانعة عن جواز البيع
 في الكل بيدها ازالتهما كناية عن القدرة عليهما ثم انه لم يرد ان كلا من
 العاقلين قادر على ازالتهما كيف فان المشترع غير قادر عليهما ولذلك اضاف
 القدرة على ازالة اليها لا الى كل منهما والتظهير الاتي كالنص في ذلك فمن
 قال بقوله بيدهما احتراز عن البيع بالرقم فانه لا يجوز لان ازالتهما اما
 بيد البائع ان كان هو الرام او بيد الغير ان كان الرام غيره وعلى كل حال فالمشترى
 لا يقدر على ازالته فقد اخطأ حيث ظن ان ازالة الجهالة في مسئلتنا يسوكل من
 العاقلين بناء على ان قدر المبيع كما يعلم بكيل البائع كذلك يعلم بكيل المشتري وذلك
 ظن فاسد لان المشتري لا يقدر على كيل المبيع قبل قبضه وللبائع ان يأتي عن تسليمه
 قبل اخذ الثمن ولا قدرة للمشتري على ايفائه ومطالبة البائع بالقبض لعدم علمه
 بقدر ما يجب عليه ايفاء وليس له ان يجز على البيان وغفل عن الشطر المنادي على
 خلاف ما ظنه فان البائع غير قادر على ازالة الجهالة فيه واما النقص بالبيع بالرقم
 فانه فاسد بالاتفاق ومع ان ازالة الجهالة فيه بيدهما ايضا فمدفوع بان بيان الرقم
 بايعا كان او غير لا يفيد العلم لمن لا يعلمه اذ لا يحتمل ان لا يصدق فيه لا يحصل به

في قوله تعدر الصرف الى ما بين الكل والاقل لعدم رجحان البعض على الباقي فيصرف الى الاقل يعني الواحد وهو معلوم قدرا وثمنا يعني انه لا مانع فيه من جهة الجهالة

وان كان البائع قد علم ان المشتري لا يعلمه اذ لا يحتمل ان لا يصدق فيه لا يحصل به

ازالة

ازالة الجهالة بخلاف بيان البائع فيما نحن فيه فانه يفيد العلم للمشتري اذ الظاهر
 انه لا يكذب فايدته لان المشتري يقف عليه بعد القبض ويرجع بزائد الثمن واما في
 صورة الرقم فيحتمل ان لا يمكن له الوقوف عليه فافهم ومثلها في كون ازالتهما
 بيدهما وان تحقق التقاير بينهما من حيث ان ازالتهما في مسئلتنا بيد البائع وفي المقيس
 عليه بيد المشتري غير مانع لجواز البيع لقيام طريق المعرفة من غير ان يتضرب به
 احد العاقلين كما اذا باع عبد من عبدتين او ثلثة على ان المشتري بالخيار في تعيينه
 وسياتي المسئلة في باب خيار الشرط وجواب ابي حنيفة ربح عن هذا ان القياس فيه
 ايضا الغاء الا انا جردناه استحسانا بالنص على ما استقف عليه ان شاء الله تعالى والعلم
 ان الاصل عند ابي حنيفة ربح ان كلمة كل متى اضيفت الى ما لا يعلم منتهاه يتناول
 ادناه وهو الواحد كما لو قال لعلان على كل درهم يلزمه درهم واحد وعندهما
 كذلك فيما لا يكون منتهاه معلوما بالاشارة اليه واما فيما يعلم جملته بالاشارة
 اليه فالعقد يتناول الكل كما لو كان معلوم الجنس بالتسمية لان الاشارة ابلغ في
 التعريف وهم من الجملة معلومة بالاشارة فيجوز العقد في الكل ولا جهالة في ثمن
 كل واحد منها والجهالة التي في جملة الثمن لا ينفذ الى المنازعة وفي الفوائد الظاهر
 فان قيل ما ذكره ابو حنيفة وما جابه ينتقض بما اذا قال كل امرأة تزوجهما ففي
 طالق او قال كل عبد اشتريته فهو من ينصرف الى كل امرأة يتزوجها والى كل عبد
 شترته وكان ينبغي ان لا يجوز هذا على ذلك الاصل المذكور اتفقا قلنا نحن ندعي ذلك
 فيما يجري فيه المنازعة لا فيما يجري فيه النزاع يعني فيما من شأنه ان يجري فيه المنازعة
 وانما احتجنا الى هذا التاويل لعدم جريان المنازعة فيما نحن فيه خصوصاً على ما ذكر
 الامامان ثم اذا جاز البيع في قبض واحد فقط عند ابي حنيفة ربح فللمشتري الخيار ان شاء
 اخذه بدرهم وان شاء تركه لتفرق الصفقة عليه فان قلت ليس قد بين فيما سبق
 ان الصفقة بتعدد بيان ثمن كل واحد قلت قد بينا ثم ان ذلك على قول الاماميين
 وهذه الخلافة شاهد لذلك التخصيص فان قلت قد تفرقت الصفقة على البائع

وذكر ان يقول ان صفته الصغر اذا اضيفت الى ما لا يعلم منتهاه يتناول ادناه وهو الواحد كما لو قال لعلان على كل درهم يلزمه درهم واحد وعندهما كذلك فيما لا يكون منتهاه معلوما بالاشارة اليه واما فيما يعلم جملته بالاشارة اليه فالعقد يتناول الكل كما لو كان معلوم الجنس بالتسمية لان الاشارة ابلغ في التعريف وهم من الجملة معلومة بالاشارة فيجوز العقد في الكل ولا جهالة في ثمن كل واحد منها والجهالة التي في جملة الثمن لا ينفذ الى المنازعة وفي الفوائد الظاهر فان قيل ما ذكره ابو حنيفة وما جابه ينتقض بما اذا قال كل امرأة تزوجهما ففي طالق او قال كل عبد اشتريته فهو من ينصرف الى كل امرأة يتزوجها والى كل عبد شترته وكان ينبغي ان لا يجوز هذا على ذلك الاصل المذكور اتفقا قلنا نحن ندعي ذلك فيما يجري فيه المنازعة لا فيما يجري فيه النزاع يعني فيما من شأنه ان يجري فيه المنازعة وانما احتجنا الى هذا التاويل لعدم جريان المنازعة فيما نحن فيه خصوصاً على ما ذكر الامامان ثم اذا جاز البيع في قبض واحد فقط عند ابي حنيفة ربح فللمشتري الخيار ان شاء اخذه بدرهم وان شاء تركه لتفرق الصفقة عليه فان قلت ليس قد بين فيما سبق ان الصفقة بتعدد بيان ثمن كل واحد قلت قد بينا ثم ان ذلك على قول الاماميين وهذه الخلافة شاهد لذلك التخصيص فان قلت قد تفرقت الصفقة على البائع

ايضا ينبغي ان يكون له ايضا خيار قلت التفرق جاء من قبله حيث امتنع عن بيان
جملة القفزان فلم يكن معذورا وقيل فكانه اضيا وفيه نظر لان الرضاء فرع العلم
وهو غير ثابت له بل الظاهر عدمه غايته انه لا يمدى لان الدار دار العلم فان
قلت ينبغي ان لا يكون للمشتري ايضا خيار بناء على ان شراء الصبرة بدون تسمية
جملة القفزان يقع على قفيز واحد فكانه اشترى قفيزا من صبرة وثمة لا يكون له
الخيار فكذا هنا قلت المسئلة بمجهد فيها لا يعرف حكمها كل فقيه فكيف العامي
فاذا لم يكن المشتري عالما بان العقد واقع على قفيز واحد وعلم الان يثبت
له الخيار عند القلم بقي الكلام في ان البائع لم يكن معذورا بمجهلة المسئلة
الاجتهادية فتأمل وكذا المشتري الخيار لتفرق الصفقة بل لعل اخرى
سيدكرها اذا اكمل البيع في المجلس وسمى جملة قفزانها فيها قدم الطرف
هنا على خلاف ما تقدم لتقديم الكيل على التسمية فان حاجته الى التسمية
اقوى لانه مما يمتد زمانه فالغالب عدم وقوعه في المجلس بخلاف التسمية
فانها لا يحتاج الى زمان مديد وانما يتقدمها بالمجلس لانه ان علم مبلغ الجملة
بعد انقضاء لا ينقلب العقد جازا في الصحيح لان المضد قد تقرر بانقضاءه
قبل ازالته وان علم بذلك قبل انقضاء المجلس جاز العقد استحسانا لان
حالة المجلس جعلت كحالة العقد ولكن بحري المشتري لانه علم ذلك الان فله
الخيار يعني ان الثمن كان مجهولا القدر عنده وانما انكشف الحال في مقدار
الواجب عليه ثمن في الحال يتحقق لاجله كما اذا راه ولم يكن راه وقت البيع ويسمى
هذا خيار تكشف الحال فان قلت كما ان الرؤية وقت البيع مانعة لثبوت خيار
الرؤية كذلك الرؤية قبله مانعة له فكان حقه ان يقول ولم يكن راه وقت
البيع ولا قبله قلت الرؤية هنا على ما سياتي في باب خيار الرؤية كناية
عن العلم والعلم قبل البيع يستلزم العلم وقت البيع فلا حاجة الى نفيه بعد
نفي لازمه ومن باع تطيع غنم كل شاة بدرهم الفهم اسم جنس والشاة نوع منه

وفي شرح الزاوي
العلم في الاغنام
وذكر ان العلم
بالعلم في الاغنام
وذكر ان العلم
بالعلم في الاغنام
وذكر ان العلم
بالعلم في الاغنام

ومن قال لا فرق بين
العلم في الاغنام
والعلم في الاغنام
فان العلم في الاغنام
هو العلم في الاغنام

فد البيع في جميعها عند ابي حنيفة ربح ههنا اربع مسائل احديها في المكيلات
والموزونات والثانية في العدديات المتفاربة والثالثة في العدديات
المتفاوتة كالاغنام ونحوها والرابعة في الزراعات والثانية ملحقة بالاولى
والرابعة بالثالثة وكل وجه على ثلثة اوجه اما ان سأل عدد الاغنام و
القفزان ولم سأل جملة الثمن او بين جملة الثمن ولم سأل عدد الاغنام و
القفزان وفي هذين الوجهين يجوز اجماعا لان المبيع لما صار معلوما بالتسمية
وقد سأل ثمن كل شاة وكل قفيز صار الثمن ضرورة وكذا عكسه وان لم سأل
جملة الثمن ولا جملة الاغنام والقفزان فعنده لا يجوز الا ان يعلم عدد
الاغنام والقفزان في المجلس وعندها يجوز في الكل لان المبيع معلوم
بالاشارة اذ الكلام فيما اذا اشار الى القطيع ونحوه او الى الصبرة ونحوها
وكذا ثمن كل شاة وكل قفيز وطريق معرفة ثمن الكل قايم من غير ان يتخبر به
احد العاقلين وهو العقد والكيل وقيام طريق المعرفة لقيام حقيقة
المعرفة في حق جواز البيع كما لو باع عبد ابوزن هذا المجر ذهبا او بهذه
الدراهم لا يعلم وزنها وكذا من باع ثوبا بمزاعة يعني بشرط الذرع صرح
بذلك ولم يكف بافتها من قوله كل ذراع بدرهم كما اكتفى في بيع الصبرة
والقطيع اهـ اما وكان المقام موضع الاهتمام بناء على ان الذرع وصف
لا يقابله شيء من الثمن الا بذلك الشرط فلو لا اعتبار لم يكن نظر للمسئلتين
التابقتين فانهما في القدر وهو اصل لا بد في مقابلته من الثمن سواء شرط
اولم يشترط فتأمل ولم يسم البائع جملة الذرعات وقت البيع ثم انه وان علم بها
في المجلس فهو بالخيار ان شاء اخذ كل ذراع بدرهم وان شاترك وكذا كل معدود
متفاوت انما قيد بالمتفاوت لان حكم المتفاوت بحكم الصبرة على ما بيناه آتفا
وتفسير المتفاوت من العددي على ما نقل في الخلاصة عن ابي يوسف ما اختلف
احاده واتفق اجناسه كما بيطخ والسفرجل ونحوها لانك ترى بطخا بدرهم

وقيل دانق في مائة تلاحكم له وعن ابي يوسف دانق في عشر كثير وقيل غلة
 وقيل مادون حبة عفو في الدينار وفي القفيز المعتاد في دينار نصف مرة
 من شرح الزاهد واما الذي نقل المشايخ في الفرق بين القدر والوصف
 وهو ان ما يتعيب بالتبعض والتقيص فالزيادة والنقصان فيه وصف
 ما لا يتعيب بالتبعض والتقيص فالزيادة والنقصان فيه اصل منقوض
 بمثل الخطب فانه مما لا تعيب بالتبعض والتقيص مع ان الزيادة والنقصان
 فيه وصف على ما يفتح عنه المسئلة القائلة لو اشترى حطباً على انه عشرون
 قد افوجده ثلثين طابت الزيادة يعني للمشتري كما في الذرعان ثم ان مقتضى الفرق
 المذكور وهو ان يكون بعض القدر وصفاً كالوزن في الاواني ويفصح عن ذلك
 المسئلة القائلة لو تم وجهها على ابريق فضة ثم اختلفا في وزنه فالقول اجماعاً
 لان الوزن فيما يفتنه التبعض لوصف من اوصافه لانه يوجب نقصاناً فيه
 حتى لو اشترى ابريق فضة على ان وزنه مائة فاذا هو مائة ادرهم فالزيادة
 للمشتري فالمقدمة القائلة والقدر ليس لوصف لا ينبغي ان يجري

والسلم المذكور في فتاوى قاض خان
 وشرح زاهد في نقل
 عن ابي
 والسلم المذكور
 في فتاوى قاض خان

هذه رسالة مرتبة في بيان مرتبة بسم الله الرحمن الرحيم اللسان الفارسية على سائر اللسان ما خلا العربية

لحمد لله على ما انعم علينا بتعليم اللسان وتزويج حقايقها والتهافت غايب اسرار اللغات وعجايب قايقاتها والقصا
على محمد المبعوث بعجز البيان المنعوت بفصاحة اللسان والسلام على آله وصحبه الكرام ومن تبعهم بالا حسان
وبعد فلهذا رسالة مرتبة في بيان مرتبة اللسان الفارسية على سائر اللسان ما خلا العربية فانها ممتازة من بينها بكمال
الفصاحة مخصوصة بالوصول الى زروة الاجاز وما يشهد شهادته لاهلها على ان الفارسية تلو العربية في
الفصاحة وان لها فضيلة الامتياز ما ذكر في كتب الفقه لانه لو قرأ المصلي بالفارسية جازت صلوة عند ابي حنيفة
وكبره وعند اهل بحر ان كان يحسن العربية وان لم يحسنها جازت وفي الكافي قال ابو سعيد البرقي لم يجز لغير الفارسية
لمرتبة على غير ما احدث لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرر انشد لعصاة الجرحاني في تفضيل فارس
الدارداران ايوان وغان **يا** والملك ملكان ساسان وقحطان **يا** والناس فارس والاقليم بابل **يا**
والاسلام ملة والدنيا خراسان **يا** اراد بابلان ايوان كسرى بدائن وبغدان قصر بلقيس بصنعاء قالوا ان الذي بيني
غان سليمان بن داود عليه السلام امر الشياطين فبنوا البلقيس ثلثة قصور بصنعاء غدان وسليمان وبنون وفيها
يقول الشاعر **بيت** ببل بعد غدان اولسجين من اشر **يا** او بعد بنون يعني النابلس **يا** وهدم غدان في ايام
عثمان بن عفان رضى فقتل له كنان اليمع يزعمون ان الذي يهدمه يتكلم فاربا عاة بناءه فقتل له لو انفتحت عليه جراح
الارض ما اعدت كما كان فتركه وقيل وجد على خشبة من خشب لما غرب وهدم مكتوب برصاص مصوب اسلم غدان
ثاذا مك مقتول فهدمه عثمان رضى فقتل والمراد من ساسان وقحطان جدا ملوك الجح والعرب وبابل بكسر الباء اسم ناحية
منها الكوفة والخلة ينسب اليها المسح والخمر وقال ابو مشر اول من سكنها نوح عم وهو اول من عمرها وكان زلزلها بعقب
الطوفان وفي مجمع البلدان ان مدينة بابل بناها نوح واسف الجبار واثنت اسمها من اسم المشتري لان بابل باللسان الجاهلي
الاول اسم للمشتري ولم تزل عامرة حتى كان الاسكندر هو الذي اخربها وفي كتاب المجالس عن النسي بن مائل رضى قال
ما حشر الله تعالى الخلائق الى بابل بعث اليهم رجا شرفية وعربية وقبلية وجبرية فجمعهم الى بابل فاجتمعوا يومئذ
ينظرون لما حشر الله اذ نادى منا ومن قبل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واقصد البيت اطراف بوجهه فله
كلام اهل السماء فقال يوب بن قحطان انا فقتل له يا يوب بن قحطان بن يهودا انت هو فكان اول من تكلم بالعربية
ولم يزل اعتادى من ينادى من فعل كذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين لسانا وانقطعت الاصوات وتبليت
اللسان فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابل وفارس ولالية واسعة واقليم فصح اول حدودها من جهة
البحر ارجان ومن جهة كرمان ومن جهة ساحل بحر الهند سيراف ومن جهة السند مكران وقصبتها الان شيراز
وكان ارض فارس قديما قبل الاسلام ما بين نهر بلخ الى منقطع آذربيجان وارمنية الفارسية الى الفرات

الى بيرة

Murat Molla Huk Kutuphanesi

Eski Kayit No :	1830
Yeni Kayit No :	1494/4
Tasnif No :	491.5-9

الى بيرة العرب الى عمان ومكران والى كامل وطهران واهلها هو صفوة الارض واعدا فيما زعموا ومن قدم منها
اصطخر ونها كان مسكن ملك فارس حتى تحول اردشير الى حوزة ترويه في الاخبار ان سليمان بن داود دعم كان يسير
من بحرية اليها من عدوة الى عشية وبها سبي يعرف بمسجد سليمان وكان اشتهر فارس بملك سليمان قال الخاقاني
في قصيدة الفارسية **شكره خوارزم شاه تحت صفائى كرفت** **يا** ملك عراقين رايمجو خراسان كرفت **يا**
مايمجو توغ او قلعه كردون كشود **يا** مورچم تيم او ملك سليمان كرفت **يا** قال ابن سبعة فارس
والروم قريش العجم وقدروي عن النبي وم انه قال ابعث الناس الى الاسلام الروم ولو كان الاسلام معلقا بالثريا
لنزلته فارس وقال جرير بن الحطي ان فارس والروم من اولاد اسحق بن ابراهيم عليه السلام **بيت**
وبجنا والروم ابنا سارة **يا** اب لاينا الى بعد من تعذرا **يا** وابناء اسحق اليوث اذا ارتدوا **يا**
جامل ملك لابن النور **يا** افتخروا عدوا الصديق منهم وكسري وعدو الهزبان وقيصرا **يا**
وكان كتاب فيهم ونسوة **يا** وكانوا باصطخر الملوك وتستر **يا** قيل اول من بنى اصطخر اصطخر بن طهرت
ملك الفريش وكان ملكا عادلا قريبا من الطوفان وسميت فارس بفارس بن طهرت وقال ابو علي في
القيصرات فارس اسم البلد وليس باسم الرجل ولا ينصرف لانه غلب عليه التاء نيت كنعان ولب اصله بعربي
بل هو فارسي معرب اصله فارس وخراسان ولالية واسعة تشتمل على امهات من البلاد منها نيسابور مرو
ومرد وبلخ وقد اختلف في تسميتها بذلك فقال وغفال النسي حرج خراسان وهبطل ابنا عالم بن سام
بن نوح وم لما تبليت اللسان ببابل فزل كل واحد منهم في البلد المنسوب اليه يربدان هبطل نزل في البلد المعروف
بالهياطلة وهو ما وراء نهر جحون ونزل خراسان في البلاد المذكورة فسميت كل بقعة بالذي نزل بها وقيل خراسم
الشمس بالفارسية الدرية وسان كان اصل الشيء وحكاية وقيل معناه سهل لان معنى خركل واسان سهل
والله اعلم وقدروي شريك بن عبدالله رضى انه قال النبي م خراسان كنانة الله اذا غضب على قوم رامهم بهم
حدث اخرا خرجت من خراسان راية في جاهلية واسلام فردت حتى تبلغ منها **يا** وقال ابن قتيبة اهل خراسان
اهل الدعوة وانصار الدولة ولم يزلوا في اكثر ملك العجم لثا حال لا يزدون الى اصدانك وولا خراجا واعلم ان
كلام الفرس قديما كان بحري على خمسة السنة نص على ذلك حمزة الاصفهانى في كتاب التعتية وهي الفهلوية والدرية
والفارسية والحوزية والسريانية والفارسية قد تطلق ويراد بها ما يعم الكل فاذا ذكر في الحديث السابق ذكره قد
تطلق ويراد بها قسم منها وهو المراد منها فاما الفهلوية فكان بحري بكلام الملوك في مجالسهم وهي لغة منسوبة الى فله
وهو اسم يقع على خمسة بلدان اصفهان والري وهردان ونهاوند واذريجان وقال شرويه بن شهر يار بلاد الفهلوية
سبعة همدان وماه سيراب وماه البصرة وشم واهل الكوفة وقربين وليس الري واصفهان وقوس وطهران

وخراسان و سجستان و کرمان و قزوین و الدیم و الطالقان و مکران من بلاد الفهلویین و اما الفارسیة فكان
 یحیی بها کلام الموائدة و من کان مناسبا لهم و هی لغة اهل فارس و اما الدریدة فی لغة مدن المدائن و بها کانا
 یتکلم من فی باب الملک فی منسوبة الی حاضرة الباب و اما الخوزیة فی لغة اهل خوزستان و بها کان یتکلم الملوک
 و الاشراف فی الخلاء و موضع الاستقراغ و عند التعرف للحمام و الآبرن و المختل و اما السریانیة فی لغة منسوبة
 الی سوریان و هی العواق و هی لغة البسط و المدائن جمع مدینة تهراب و اما لایهزان اخذت من دان بدین اذ الطاع لم یفر
 اذا جمع علی مدائن لان مثل معیشتة و یأوه اصلیه و ان اخذت من مدن بالکان اذا قام به بمرت لان ما تازایده فی
 مثل قرینة و قران و سفینة و سفان و النسبة الیهامدانی و اما جاز النسبة الی الجمع بصیغته لانه صار علیا بهذه الصیغة
 و الا فالاصل ان یرد للجمع الی الصحیح الواحد ثم ینسب الیه و قال حمزة انما کسبتها العرب المدائن لانها سبع مدائن بین
 کل مدینة و الاخری مسافة بعیدة او قرینة و انار ما باقیة و لما ملک العرب دیار الفارس و احتطت الکوفة و البصرة
 انتقلت الیهما الناس عن مدن المدائن و سایر مدن العواق فاما فی وقتنا هذا فالسمی بهذا الاسم بلدة مشتهرة بالقرینة
 بدینا و بین بغداد و فراسخ انالیها فلاحون و الخالب علیهم التمشع علی مذهب الامامية و بالمدینة الشرقیة قرب الیوان قبر
 سلمان الفارسی رضى الله عنه و قد ذکر فی سیر العوس ان اول من احتط مدینة فی هذا الموضع اردشیر بن بابک
 و کان مکن الملوک من الاکاسرة الساسانیة و غیرهم و کان کل واحد منهم اذا ملک بنی لنفسه مدینة الی جنب النخی
 قبلها و سماها باسم و قبل اول من احتطها زاب الملک الذی ملک بعد موسی عم فالو المدینة مدینة الکسندر
 فانه بنی فیها مدینة و سورما و بنی الی هذا الوقت موجودة الآثار و اما تهراب ارضها عن بقاع الارض جمیعاً و عن بلاد
 و وطنه حتی مات و حوز بنیم اوله و تسکین ثانیة و اخره زاب و محجة بلاد خوزستان و اهل تلك البلاد یقال لهم الفیما
 حوز و ینسب الیه و حوزستان اسم طبع بلاد الخوز و استان کالسبة فی کلام العرب و ذکره یاقوت الحموی فی معجم
 البلدان قال ابوزید و لیس بخوزستان جبال و الارما فی الاشی سیرتیا خم نواحی تستر و جند شاپور و ناحیة
 ایدج و اصفهان و الدیلم اسم جیل و فی الاصل اسم جیل کنوا به فسموا بارضهم فی قول بعض الاثر و لیس باسم لابلهم
 و ذکره زید بن اذخورد و یعرف بمجد المتوکل اما سورستان العواق و الیهامدانی و السریانیون و هم البسط و انما هم
 یقال لها السریانیة و کان حاشیه الملک اذا التمسوا و اخرجهم و شکوا ظلماتهم فکلموا بها لانها اطلق الالنة ذکر ذلك
 حمزة فی کتاب التفتیح و قال ابو الریحان و السریانیون منسوبون الی سورستان و هی ارض العواق و بلاد الشام
 و قبل انهم من بلاد خوزستان لان مرقل ملک الروم حین حرب من انطاکیة ایاام الفتح الی القسطنطینة التفت
 الی الشام و قال علیک السلام یا سوریه سلام مودع لایرجوان یرجع الیه ابدا و هذا دلیل علی ان سورستان هی بلاد
 الشام و طرستان من نواحی ارمینة و هی ولایة صغیرة المساکین من اعیان بلدانها جرجان و استراباد و امل و سارته

وهذه البلاد

وهذه البلاد مجاورة لجبلان و دیلمان و اکثر اسمیة اهلها الاطبار و کانا اکثرها فیهم تسمیت بذلك و قال صاحب
 المعجم معنی طرستان من غیر تعریب موضع الاطبار و لیس كذلك فان
 طبر معرب تهرمت الرسالة بعون الله تعالی

تمت

هذه رسالة مرتبة لبيان بسم الله الرحمن الرحيم و به **مسئلة وحدة الوجود و تحقیقها**
 هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الی ربہ سبیلاً به انکله و وجود واجب تعالی و تقدس نور عیض است الله نور السموات
 و الارض و وجود ممکن ظل ان نورست الم ترکیف مد الظل ای ظل الکلون علی الکائنات و بعد به جبره ان نشان
 هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست به بین عجب طلیست که به جبر سایه نوریکتر از نور نیست و نحن اقرب
 الیه من جبل الوریث به جبر از نور چون سایه دور نیست الاعیان انما بهتة ما شئت رایحة الوجود **بیت**
 دست او طوق کردن جانت **سربا آورده از کربانت** بتوزدیکتر جبل و یرید **نور افتاده و ضلالت بعد**
 عالم عبارت از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق غایبی دارند پس نظام عالم بواسطه ان هستی و این نیستی
 پیوسته باقیست هستیست که و نیستی کند جلوه مدام اران هستی و نیستیست عالم بنظام وجود مطلق
 از سبای اطلاق و غیب هویت تنزل فرموده و در مرایای اعیان و محالی عالم امکان تجلی کرده و حسن خود را در آینه
 مختلف دید و در هر آینه بصورتی مناسب روی نموده و بحسب تعدد مظاہر کثرت پیدا شدن **بیت**
 صد هزار آینه دارد شاهد مقصود من **رو بهر آینه که آرد جان در و پیدا شود** سجان الملک القدوس لا یقل
 به شیء و لا یفضل عنه شیء **بیت** نور خود از آفتاب نبرین است **عیب در آینه است و در دید است**
 هر که اندر حجاب جاویدست **مثل او همچو یوم و خورشید است** حجاب میان تو و حق نه آسمانت و زمین تجا
 هستی عاریتست که خود نیست می کشی **بیت** ای دل چه بهره کرد مردم کردی **باروشنی و صفای جوایم کردی**
 چیزی ز تو کم نیست که انرا طلبی **ز نهار درین کوشش که خود را کم کردی** اگر تو نباشی او باشد پس قال الله تعالی
 و تقدس لایزال العبد یقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبه کنت سمعه و بصره و یدیه و رجله و لسانه فی سمع و بصر
 و بی میطش و بی میشی و بی تنطق و قدر تو نیستی هستی حق ظاهر شد **بیت** یکبار قدم برون نه از خانه خوشی **فلیتو**
 فی الاستقام **بیت** یکی زین چاه ظلماتی برون آتا جهان بینی **بیت** و رسته های راه محبت دوی برخیزد **چون او ظاهر**
 از تو نوی برخیزد **بیت** جاء الحق و زهق الباطل **بیت** چندان بر و این راه که روی برخیزد **که هست دوی بر روی برخیزد**
 تو او نشوی و لیک جای برسی **بیت** که چندی از تو نوی برخیزد **در فیض حق قصور و فقر نیست نبردیک و دوری تابد**
 هر کس بقدر قابلیت و استعداد خود از تجلی ان نور بهره می یابد بهره دزد از ذرات کائنات تجلی می کند مستقل

Mu. It. No. : 1830
 Eski Kayit No. : 1494/5
 Yeni Kayit No. : 297.3

همه اورا ببیند هر کس بحسب اعتقاد خویش و از اینجا گفته اند **بیت** نظاره کیان روی خوبت چو در نکرند از کراهنها
 در روی تو روی خویش ببیند زینجاست تفاوت نشانها و باجمله ترقی العارفون من حنیض الجاز الى دوقه
 الحقیقة واستكملوا معراجهم فراءوا بالمشاهدة الیهانیة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ مائل الا وجهه لا الله بصیر
 نالکافی وقت بل یوکلک از لا و اید لا یصور الا کذلک جنید قدس سره العزیز که حدیث کان الله ولم یکن معه شئ
 شنید و فرمود الآن کذلک ایضا وقتی ماهیان جمع شدند و گفتند چندانست که ما حکایت کنی شنویم و می
 گویند حیات ما از آبست و هرگز آب را ندیدیم بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهیست و انا و آب را دیده
 گفتند پیش او رویم تا آب را بنمایند چون باور رسیدند و پرسیدند گفت چیزی غیر آب بمن نمایند تا آب را بشی
 نایم **بیت** سالها دل طلب جام جم از ما میکرد آنکه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد کوه بر که بر و در صدق
 طلب ز کم شده کان لب دریا میکرد و آنرا که ان نظرت هذا الکلام و امثال کقولهم العین واحدة والوصف مختلف
 و ذاک سر لاهل العین یکشف دریا نفس زنجار کوبید متر کلم شود ابر خوانند و یکدیگر باران نام نهند جمع روان
 شود نهر خوانند چون بدیدار رسید همان دریا شود **بیت** البحر بحر علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواج و انهار
 لان الواجب تعالی مادة امکانات او موضوعها فانه تعانیه عن ذلک والعلاقة بینه وبين امکانات علاقة الظهور
 والقول لا علاقة الاتصال والحلول **بیت** کوبید انکس درین مقام فضول که تجلی نداندا و طول و الفرض من
 التمثيلات المقولة تشبیه للمعقول بالحسوس تنبأ لکلیة الوهم وتقریباً له من الازدحام والفهم والافلا ارتباطاً
 بالمقدورات ولا اختلاط بالقادورات **بیت** چون خور ز فرغ خود جهان آراید بر پاک پلید اگر تابشاید
 فی نوروی از پیچ پلید آید بی پاک از پیچ پاک افزاید و تمثیلهم بالبحر والامواج انما هو بحضرة الوجود و بسلطه
 المعنوی علی هیات کل الماهیات القابلة المعبر عنها فی لسانهم بالاعیان الثابتة فنفس البحر بمنزلة حقیقة الوجود و
 بمنزلة مظهر منها فی الماهیات القابلة لان تكون مظهرها لالذات الله تعالی و ارتباطه بالذوات المحسوسة و من فهم
 ان امواجه بمنزلة حقایق امکانات الموجودة حتی يرجع مذهبهم الی القول بوحدة الحقایق كلها كما هو المتبادر الی الفهم
 من التمثيل الباقی ذکره مقدم و یفصح عما ذکرنا تمثیلهم بالصورة الواضحة الظاهرة فی المرایا المتعددة فان تمثیلهم
 الحقایق منزلة المرایا صریح فی انهم قائلون بالتعدد فی الحقایق الموجودة وان انکس و اتعد الوجود و من سبب ان
 ما قاله الفاضل الشریف فی الحواشی التي علقها علی شرح البحرید و هو ان جماعة من الصوفیة ذهبوا الی ان ليس فی الواقع
 الا ذات واحدة لا ترکیب فیها اصلا بل لها صفات متعددة هی عینها و هی حقیقة الوجود المتشبهة فی صفاتها من شئ
 العدم و سمات نقصان الامکان و لها تعقیدات یتوعد اعتباریه بحسب ذلک میسر آئی موجودات متمایزة فیتوهم من ذلک
 تعدد حقیقی فاما یتم برهان علی بطلان ذلک لم یتیم ما ذکره من عدم اتحاد الماهیات و ما قاله فی موضع آخر منها من انه لا یخ

عن الواجب

بیت آئی

عن الواجب شئ من الاشياء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعددت بتعقیدات و تعینات اعتباریه و تمایزها
 ذلک بالبحر و ظهوره فی صور الامواج المتکثرة مع انه ليس هناك الا حقیقة البحر فقط من قبیل بعض النظم و کذا قول بعض
 المتصوفین من المتعنفین تارة و من الصوفیین اخرى لما کان منتهی سلسلة العلیة واحدا و الكل معلول لم یأت
 ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقیقة و الكل شئ و وجوبه الی غیر ذلک من العبادات اللایقعة فلیس فی الوجود ذو
 متعددة بل ذات واحدة و لها صفات متکثرة كما قال الله تعالی هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المبین
 العزيز الجبار المتکبر فانه اراد بالصفات المتکثرة المعلولات المستندة الیه تعالی اما ابتداء او بواسطة فانطبق قوله علی
 قول الفاضل الشریف فاشترک فیما وقع فیهم ثم ان فیهم شئ اخر و هو انه استدل بالآیه المذكورة
 و لا دلالة فیها علی ماتوهمه انما دلالتها علی ان له تعالی صفات متکثرة و اما ان
 الصفات معلولات فلا دلالة فیها علیه و لا اشارة
 تمت الرسالة بعون الله تعالی

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم **عدم نسبة الشرائع الى الله تعالی**
 الحمد لله الذي احسن خلق مصنوع و اتقن صنع كل شئ و الصلوة علی محی المبعوث من اشرف قبيله و افضل حجج
 و بعد فانه رسالة معموله فی بیان سر عدم نسبة الشرائع الی الله تعالی فنقول و من الله التوفیق و بیده اذمة
 التحقیق ثبت فی صحیح مسلم ان رسول الله علیه الصلوة والسلام کان یقول فی دعاء الاستفتاح بیک و سعیدکین
 و الخیر فی یدکین و الشریس الیک تجاوز عن القوة المتفرقة و لا یخفی وجه التجوز علی من له قدم راسخ فی علم البیان و تبینها
 باعتبار تنوع التعرف فی العالمین عالم الشهادة السمی بعالم الملك و عالم الغیب السمی بعالم ملکوت و من هنا انقض وجه
 قوله تعالی ما یستعملن لتسجد لما خلقت بیدي علی قراءة التشریدی ما خلقت ذاحظ من عالم الملك و ملکوت و قیمة شانه
 الی جهة فضل آدم عم علی المأمورین بالسجود لم یمن للاحاطة بهم من احد العالمین المذكورین و انما قال عم و الشریس الیک و لم یقل
 ليس بک لان وجوده منه ضرورة انه لا یوجد الا هو الا انه ليس بشر بالنسبة الیه تعالی و انما ذلک بالنسبة الی غیره و الا
 الی ما سواه و علی هذا و رد قوله تعالی بیدک الخیر انک علی کل شئ قدير حیث لم یقل بیدک الخیر و الشریس بل خص الخیر بالذكر فی
 مقام النسبة الیه تعالی و ذکر الشئ العام للشرایع فی بیان مقام تناول قدرته لاهل صلاحیه المعذوبة و تحقیق هذا
 الکلام ان الله تعالی خالق کل شئ فهو الخالق للعباد و ما صدر عنهم و ظهر منهم من الافعال و الاقوال و العبادات و افعال العباد
 المنزه عنه کان قد فعل الشر و سوء و الرب تعالی هو الذي جعله فاعلا لذلك هذا الجعل منه تعالی عدل و حکمة و صواب
 فجعله فاعلا خیر و حسن و للمفعول شر و قبح فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشئ موضع ماله فی ذلک من الکمال البالغة

Murat	1830
Eski Kime	1494/6
Yeni Kime	297.3
Tasnif	

التي تجد عليها فهو خير وصلة وان كان وقوعه من العبد عيبا ونقصا وشرا وهذا امر معقول في الشا هذا فان
الصانع الخبير اذا اخذ الخشب العوجاء والجر المسور واللينة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه
كان ذلك منه عدلا وصوابا يمد به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يمد به المحل ومن وضع الخشب في موضعها
وكلها اللابق بها كان ذلك حكمة وعدلا وصوابا وانما السفة والظلم ان يصنعها في غير موضعها ويحياها اللابق بها فمن
وضع العمامة على الرأس والنعل في الرجل والكل في العين والزبالة في الكفاية فقد وضع الشيء في موضعه
ولم يظلم النعل والزبالة اذ هذا العمل بهذا التفصيل انكشف الحجاب عن وجه الجواب الذي ذكرناه في تفسير قوله تعالى
ما اصابتك من حسنة فمن الله وما اصابتك من سيئة فمن نفسك حيث قلت فان قلت السية من الله تعالى خلقا
كالحسنة والسيئة من العبد كاليئة فما وجه الفرق بينهما قلت ان السية من حيثانها سية لان الله تعالى
وقد ورد في الخبر ان ادريس لم قال الله محمود في جميع افعاله حاشاك حاشاك ياروحى فذاك من فعله في نيا في وجهك
الحسنة واذا عرفت ان الشر من حيثانها سية لله اليه تعالى وقفت على سر دقيق لم يتنبه له المفسرون في قوله
تعالى حكايته عن نعم المن انما لا ندري اشترا يد بمن في الارض ام اراد بهم رشدا حيث اتي عند ارادة ذكر التبرصيفة
المجبول صار فالتبرصيفة عن الله تعالى وعند ذكر ارادة الخير بصيغة المعلوم مصروف فالتبرصيفة اليه تعالى واعلم ان خلق الكائنات
ليس بيقين وان كان الكائنات قبيحا كما ان تصوير الصورة العتيقة ليس قبيحا بل يدل على كمال صداقة المصور وغاية مهارته
في صنعة وتحقيق هذا المعنى ان الكلمة كما ان موجهها اتقان الصنع لا اتقان الخلق على ما نبه اليه في قوله تعالى صنع الله
الذي اتقن كل شيء اى احكم صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ما تخللت وصارت كالعين المنفوش هو المذكور في سياق
الكلام دل على كمال الاتقان من جهة الصنع وهو تركيب الصورة في المادة وهذا الاتقان ينظم كل شيء قويا كان تركيبه
كالخل او ضعيفا كالنخل ولم يتنبه له من قال في تفسيره احكم صدقه وسواه على ما ينبغي كذلك موجهها احسان الخلق لا احسان
المخلوق ولهذا قال تعالى احسن كل شيء خلقه اى لم يفتقر على قوله احسن كل شيء بل زاد عليه قوله خلقه فان في زيادة حرف
السين من المخلوق الى الخلق وله ايضا في التفاوت عن خلقه في ماري في خلق الرحمن من تفاوت لاهن مخلوقه وقصوره
انما يلزم من القصور في الصنع لان القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كماله وقد اشار الى هذا الشيخ المحقق عجل الدين
قدس سره العزيز لا تنكر والباطل فانه بعض كماله وقال بعض العارفين على ان العارسية قصور صانع در بدي صنعه است
نه وصنع بدي بيت رشي خط رشي نقاش رشيست بلغة ازوى رشت هم بنود رشت قوة نقاش باشد آنكه او
هم تواند رشت كردن هم بنود قال الله تعالى لا تينا كل نفس هديا اى ما يهتدى الى طريق النجاة ولكن حق القول اى
ثبت قضاء منى على مقتضى الحكمة الالهية لا ملائ جهنم من الجنة والناس جميع لان جهنم مرتبة من مراتب الوجود فكلما
في الحكمة تعطيها وابتاؤها في كرم العدم والحق الذي يلوح انواع من كوة التحقيق بقوة التوفيق ان فيض الوجود من منبع الجود

عالمها

على الماهية الممكنة حسب ما تسعه وتقبله وكان المنعم في النشأتين يمكن فكذلك المنعم فيها ممكن والمنعم في احدىهما
دون الاخرى ممكن وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يد ملأ بالخير والكمال وخزانته علوة بنفائس جواهر
الجود والافعال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام الممكنة واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي الظهور في مظاهر
الآكون والبروز في مجالي الاعيان وكما ان الاسماء الجالية تقتضي البروز وتبالي الاستتار فكذلك الاسماء الجالية تستتير
الظهور واطار الآثار كما ان اسم الهادي المغيث في مجالي نشأة المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل يظهر في مظاهر
نشأة المشركين والكفار واعتبر هذا في سائر الاسماء والصفات فتكشف عنك مقتضى لغات انوار الحقيقة وتنتشع
شعة من نغيات الاسرار الدقيقة والسؤال بان هذا لم صار مظهر لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم مفضل عند التحقيق فانه لو كان
هذا مظهرا لذلك الاسم لكان هذا اذ كان فافهم هذا السر الدقيق واذا عرفت هذا فقد انكشف لك وجه ما ورد في الحديث
الصحيح الا انه من قوله من وجد خيرا فليخبر الله ومن وجد ذلك فلا يؤمن الا انفسه ووقفت على معنى قوله تعالى
ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون وذلك انه تعالى لما ذكر الصميم والعلم الذين يدان على عدم استعداد
الادراك اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه لبعض فسلب الظلم عن ذاته تعالى لان عدم الاستعداد
في الاصل ليس ظلما لعدم مكان ما هو اوجده منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العاين وهوية فكان عينه مقتضيا له في تارة
من مراتب الامكان لما لا يمكن للمخارج حاربه استعداد الادراك الانسانى وكان عينه مستديرا لما هو عليه من الاستعداد
المخارجي ولا يطلب منه ما وراء ما في استعداد فلا ظلم بهذا اذ لم يكن في الاصل واما اذا كان فيه ثم بطل بسوء الماهية
المظلمة فلا كلام فيه وكلاهما ظالم لنفسه اما الثاني فظاهر واما الاول فمقصوده في درجات الامكان ونقصانه بالاصناف
الى ما فوقه كقصور المخارج مثلا عن الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه فانه في نفسه ليس بقاصر ولا ناقص على ما
اشار اليه بعض السالكين في النظم الفارسي بيت **بهر ما كفت خطاب برقم صنع زلفت آفرين بر نظر باكل خطايش ياد**
نقى الخطا عن العننه واصاب على امر بياينه وابنه في المصنوع ثم اشار بالاستتار الى وجه انتقائه عنه ايضا بنوع من الاعمال
ولن في شرح البيت المزبور رسالة مفودة اوردنا فيها تفصيل الوجه المزبور واما الذي ذهب اليه اساطين الحكمة وسلاطين
المعرفة فمن ان الخير يصدر عنه تعالى بالذات والشئ بالعرض لما بيناهما من الارتباط كما بين الجود والعرض وقد لوح الى هذا
المقال من قال الغيث لا يح عن الغيث يعنى ما ينزل في وقته من اقطار الامطار مع ما فيه من قضاء الاوطار ليخرج عن الاقطار
في بعض الاقطار ومعنى الكلام ان الخير الكلى والنعمة العام المقصودين بالذات لا يترك ان لشر جزئي وضرر خاص لا بد ان يفعلوا
بالعرض فان في قولهم العالم بالنظام الحكيم لابد من ظهور الشر وصدور الآلام وهذا الاينا في الحكمة فان الطبيب اذا دق
قد يستعمل السم في ازالة المرض قال مولانا قدس سره العزيب **شكر سرزد از ميان كانيات بر مثال جوب آن اندر بيت**
فله ايضا وجه معقول الا ان ما قدمناه اذق وبالبقول احق ولشانه تعالى ومتتقى حكيمه البق واولف كمالا يخفى على من

تأمل فيها وانصف والتجرب عن التعسف والتعصب انصف
والله اعلم واحكمكم

هذه رسالة مرتبة لبيان مسئلة بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **الاستخلاف للخطبة**
الحمد لله والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان ينوئ الى ذلك
بخلاف الماء بواقامة الجمعة حيث يستخلف اقوال يعني يجوز له ان يعيّن الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز
الاستخلاف للخطبة بلا تعويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فحوز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لحوز
الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامانة الاستخلاف صريحاً فذكرناه
لان ما يكتب في منشور انما هو الاذن بان يستخلف خطيباً آخر مقامه ثم ان التحليل المذكور في الهداية بقوله لانه على شرف الفوات
لتوقفة مكان الامر به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا من وجوه
قد خفي عن قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلاً ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعد ما حدث الامام وهذا من وجوه ما قال في الهداية
بخلاف الامور بواقامة الجمعة حيث يستخلف الى ترك غلطاً وارتكب شططاً اما ان ترك الغلط فليس بغيره بغيره جواز الاستخلاف
للخطبة اصلاً واما ان ارتكب الشطط فلعله كلام صاحب الهداية على ما يتجمل من قوله في وجوه ان الخطبة والامانة بعد ما لم يغال
السلطان في القضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يجز ولا يخفى ما فيه من الظل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن
الصريح فلا يكون صحيحاً لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونها من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التوقيع ايضا
وان اراد به الاذن دلالة كما هو مقتضى التوقيع المذكور فان ما قدمه لما يقتضي ذلك فلا يتم التعقيب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة
للاستخلاف في الخطبة ثم قال وتحتية ما قال الى وطول ذيل المقام ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين على مدعاه وبعد هذا اكمل كلمة
تصنيف وهذا ما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت تحقّق المقام تحقّق الكلام على وجه يتبين تحقّق من الاوامر فليج
الى ما ملينا من الفوائد والفوائد حيث قلنا ومن شئت ايطر بالاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن للمعقب ما يكون من السلطان
او من ينوب منابه والقاضي من النواب في هذا الباب ثم الاذن فيكون عبارة وقد يكون دلالة انتهى المنقول عن الفوائد قوله
الاذن لاقامة هذا الشرط اذ لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور اقامة السلطان نفسه والاذن منه او ما يقوم
مقامه قوله وهو اجتماع الناس على رجل يصلي بهم عند فقدان السلطان او تعذر الوصول اليه قال الامام الحسني في الميسر
لم يذكر لومات من يصلي للجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم بل يحجزهم ذلك والصحيح انه يحجزهم فقد ذكر ابن رستم عن
محمد لومات عامل في ربيعة فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم للجمعة اجزاء ثم لان عثمان رضي الله عنه لما قهر اصنع الناس على
رضع فصلى بهم للجمعة ولان الخليفة انما يامر بذلك نظر امه لهم فاذا نظر والافضل ان يتفوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه

قوله

قوله او من ينوب منابه كصاحب الشرط قال الامام المطرزي في المغرب صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلد كما في اخبارنا
وقيل هذا على عادةهم لان امور الدين والدنيا كانت ح الى صاحب الشرط فاما الآن فلا قوله والقاضي من النواب في هذا
الباب يعني بجهة اقامة الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب التي اعتبر اذ في باب الجمعة من امور العامة
وقد فرض للقاضي ما هو من الامور العامة فترى منزلة الامام في اقامة والاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كالاذن
الثابت للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث حادث يمنعه عنها في ضمن تعيينه لاقامة قالوا ان الجمعة موقفة
تتوقف بتأخير عن العزرا والم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالي انه قد يعرض ما يمنعه من اقامتها يكون اذنا بالاستخلاف
دلالة انتهى ما قلناه من الفوائد وادعاه عرفت ان الاستخلاف للامام انما يجوز اذ كان معذوراً بعد ريشة عن اقامة الجمعة
في وقتها واما اذ لم يكن معذوراً لكن يمكن ازالته عذر واقامة الجمعة قبل خروجه الوقت فلا يجوز الاستخلاف بنا على ان الاصل
عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة او دلالة وهو مقتود في صورتين المذكورتين فقد وقفت على فساد ما فعل
الائمة في زماننا حيث يحضرون في الجامع بلا عذر ولا يتخللون غير اقامة الجمعة في ههنا دقيقة اخرى وهي ان اقامة الجمعة
عبارة عن امر من الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة
الثالثة لوان الامام اذا سبقه الحدث بعد فراغه من الخطبة فامر رجلاً باقامة الجمعة والماء مور من شهد الخطبة جاز ووجه
الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصورة المذكورة لاصحاً وذلك واضح ولا دلالة لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على
ازالة الحدث واقامة الصلوة قبل خروجه الوقت ومن ههنا التقي ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة
لا الاستخلاف للصلوة كما توهمه القايل السابق ذكره تمت

الرسالة بعون الله الملك المتان

هذه رسالة مرتبة لبيان تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **تركيب الجسم من الجسد الذي لا يتجزى**
الحمد لله الذي ذاب غير مشتببه بالجسم ولا بالجسم الفرد ولا بالعرض والصلوة على من هو المراد من ايجاد العالم بالذات
والباقي مقصود بالعرض وبعد فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق الورق بيان ما في تحقيق
حقيقة الجسم من منزلة اقسام الاقوام ومضلة اقسام الفرق اعلم ان ههنا مذاهب اربعة اولها كون الجسم متلفاً من
اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من الحديثين وثانيها كونها متلفاً من اجزاء تجزى
غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء وذهب اليه قوم من القدماء والنظام من متكلم المعزلة وثالثها كونها متلفاً من اجزاء
بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره محدثنا في كتابه المسبب بالمتناهية والبيانات هكذا ذكره الامام
في كتابه الموسوم بالجوامع الفرد وراعيها كونها غير متناهية من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب



جمهور الحكماء قيل قد تناظر الفريقان فلم يزلوا في النزاع المذهب الاول اصحاب المذهب الثاني ولزمهم وجوب وقوع قطع مسافة
محدودة في زمان غير متناهية اتركبو القول بالطرفة ولما لزمهم ايضا وجوب كون المشغل على ما يتناهي في غير متناهية في الحجم
جوزوا تدخل الاجزاء ولما لزمهم هؤلاء المذهب الاول بحجة الجاء القريب من ذكر الرجي عند حركة البعيد وقطعة مسافة متناهية
لجزء واحد لكن القريب ابتداء منه اتركبو القول بكون البطيء في بعض زمنية حركة السبع ولزمهم من ذلك القول ان يتحرك
الرجي عند الحركة فاستمر التشيخ بين الفريقين بالطرفة وبذكر الرجي على ما هو المشهور وتفصيله على ما ذكره في المحاكمات
الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متناهي من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة بتوقف ح على قطع اجزائها
الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناهية واجاب عنه الفريق الثاني باننا
لا نعلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن الجسم متحرك فطفه من جزء الى جزء وكل
الواسط طام استدلوا باننا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا تتناهي كان الجسم غير متناه في الحجم لان التالف يوجب
لازيد بالحجم اجابوا عنه بتجوز التداخل حتى لا يكون التالف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجوز في الحلق
الكبير من الرجي اذا تحرك جزء واحد امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا اكثر والا كان الطوق الصغير مثلاً او ازيد فلما بدان
يقطع اقل من جزء فيجزي الجزء الذي لا يتجوز واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير تحرك جزءا الا انه ليس رسميا
يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية فقالوا بكون البطيء في بعض زمنية حركة السبع ولزمهم
من ذلك تفكك اجزاء الرجي وقال صاحب المحاكمات ولا حاجة لهم الى اصحاب المذهب الثاني الى التزام القطر لان الزمان
والحركة عديم كالجسم متناه على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين ولا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في زمان غير متناهية
بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتبوا بتجوز التداخل
في ذلك لان الاجزاء اذا تدخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية واقول ان بطلان القول
بالطرفة على تقدير تركيب الجسم من جواهر ذي مقدار لجهة اظهر من ان يخفى على عاقل من فضلنا عن تمثيل النظام واما قال باننا
على مذهب في حقيقة الجسم وهو ان الجسم مركب من الاعراض وحقيقة عبارة عن الاعراض المجموعة ومنها ما هو قابل للاجزاء
كالكميات المتصلة ومنها ما ليس بقابل لها كالكميات فان المتحرك اذا تحرك على مسافة يكون بعض اجزائها وهي الاعراض القابلة
للمقادير محاذية للمتحرك وبعضها وهي الاعراض الغير القابلة لها غير محاذية له وهذا اسر قوله بالمعطرة فلا محاربة فيها نعم في
اصل مذهب في حقيقة الجسم محاربة لكنه بحث آخر واذا تقرر هذا فقد تبين ان القول بالطرفة موجب مذهب في حقيقة الجسم
لان الزمان ضرورة لدفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما التداخل فغير لازم لمذهب المبرور غاية انه
غير مستحيل على ذلك المذهب لان السمت فيماله خط من الجسم واما ذكره في دفع ما اورده عليه ثانياً تفصيلاً واستظهار
لا تملكوا واضطر اذا كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست ماله خط من الجسم حتى يلزم من عدم تناسله ان يكون الجسم

غير متناه

غير متناه في الجسم ثم ان كلامنا من الطرفة والتداخل وان لم يكن محذورا على مذهب لكن الثاني منها وراء الاول لان الاجزاء
باقية على تعدد ما وتمايز ما على تقدير الطرفة بخلاف التداخل فعليه اثبات امر زائد لا حاجة اليه في دفع المحذور المذكور ولا
لان دافعه بالطرفة وبهذا بين ما في زعم صاحب المحاكمات ان الطرفة وراء التداخل حيث قال لهم ان يكتبوا بتجوز التداخل من فهم
الواقع على العكس ثم ان اصحاب المذهب الثاني لا يقولون ان الزمان المحدود كساعة مثلاً والحركة المحدودة كخطوة مثلاً يستحسان على
اجزاء غير متناهية بالفعل كما فيه من الالتزام بكون الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود مخصوصين حامين واللازم ان يكون
وذلك غير لازم على تقدير اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزاء غير مترتبة ولذلك قالوا بدون الاولين وقولهم بالطرفة
كالنقص على ان اجزاء الزمان والحركة متناهية عديم كما لا يخفى على من له ادنى تأمل واذا تقرر هذا فقد تبين ان بطلان قول
الفاضل المذكور ولا حاجة لهم الى ما قال واعلم ان هذه الحجة مأخوذة من الشفاء والانساب ما فيه ان يقال لما حاول ان يثبت
المناظرة فقال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية ما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الحكماء
ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام واصناف في اجسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا
بلغت نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع
الاحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اورده واخبره بين المقدمات اخذوا بغيرهون لذلك ثلثين فمحاك
حكى اني رايت شخصين يجران احدهما سريع للحركة جدا والاخر بطيء للحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلاً لان المسافة
التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهي وعدي ان خصوصية البطيء بلقاء لان الواقف ايضا يجلي ان لا يلحقه السريع الكمال الا بحلطة
متناهية السريع وح ضرب المثال بعدم لحوق الحركة في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل ان الخط
مطابق النظر ذرة يسيرة عليها بقل وهي لا تنفخ عن قطعة البيضة لانه مركبة مما لا يتناهي والمثل الاول للقدماء والثاني
للمتأخرين وعلى هذا حال التشيخ هؤلاء وشناعة اولئك فالتجاءوا الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك الجسم جدام المسافة
ويحصل في حدها زمن غير ملاقة الوسط ومحاذاته فاوردوا الاولون لذلك مثلاً وهو ان الدائرة العظيمة من الرجي الصغيرة
القريبة من المركز اذا تحركت فلو كانت حركتها المسافان مسافة واحدة ومحال ايضا ان تسكن الصغيرة في الوسط
ضرورة ان الرجي متصل ملتزم ببعضه لبعض فبين ان الصغيرة تتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيم يتحرك ويكون طفراتها اما
عددا او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون بالزام بالزمومهم
وكانوا يستشفون القول بالطرفة واضطروا الى تكلن الصغيرة من السكون حتى تكونا بان الرجي يتحرك اجزاء عند الحركة
يسكن احدها ويتحرك الآخر بل سكونا كل بطيء في اثناء حركة السبع لحوة وبالحلطة وقع احدهما في شناعة الطرفة
والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير افيدوا حسن الى ما كلامه بجينة ومينه اقول لقد اخطا في قوله اخذوا بغيرهون
لذلك ثلثين لان مفروضهم هو المثل الثاني فقط والمثل الاول فاما حجة الفريق الثاني ومثله وركب الجسم من اجزاء لا تتجوز

وانما كان عدم تجزئ اجزاء الجسم موجبا لعدم لحوق السبع البطيء لانح اذا قطع السبع جزاء من المسافة المركبة من اجزاء لا بد
 كجانب يقطع البطيء منها جزاء ايضا ولا يلزم ان يقطع البطيء اقل منه اذا احتمال ان يكون في انشاء ملكة لما تقرر في
 موضعه ان البطيء يتخلل السكتات فيلزم تجزئ اجزاء المسافة على تقدير عدم تجزئها بعف واذا قطع البطيء جزاء ايضا يلزم
 ان لا يلحقه السبع فلا يلزم خصوصية البطيء لمغاة في الحكاية الاولى بل لابد منها لان استدلال لاكي لما كان يتربك المسافة
 من اجزاء لا تجزئ على عدم لحوق السبع لم يكن بد من خصوصية البطيء لئلا يستدل المذكور فان مجرد عدم تجزئ اجزاء المسافة
 غير متناهية يلحق خصوصية البطيء لكن كلام لاكي غير مشعر به بل اكب عنه ولا يصح توصيف الاجزاء بعدم التجزئ لان الاجزاء
 اذا كانت غير متناهية فالسبع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت تلك الاجزاء متجزئة او لا والى ان ذلك الفاضل قائل
 بل سكونا كل بطيء في انشاء حركته يمكن للسبع لحوق ولا ريب في انه انما يكون للسبع لحوق البطيء بسبب كون البطيء في انشاء حركته
 ان لو كان عدم اللحوق لاجل عدم تجزئ اجزاء المسافة لاجل عدم تناسلها لاجل عدم تناسلها لا يمكن لحوق البطيء وان
 سكونه في انشاء حركته فالحق ان المثل الاول للقضايا يعزونه لجمهور المتكلمين ومنشأه عدم تجزئ اجزاء المسافة عندهم
 وقصرهم التعرض على عدم تجزئ دليل قاطع على ان مقصودهم التعرض لغرض من مذهب الفرق الاول وهم ياترون فسادا وتخلل
 السكتات بين الحركة بهر باع تلك الشناعة والمثل الثاني للجمهور يعزونه للقضايا ومنشأه عدم تناسل اجزاء الجسم عندهم وقصرهم
 التعرض على عدم التناسل شاهد عدل على ان مقصودهم التعرض لابطال مذهب الفرق الثاني وهم ياترون الى الطرفة من باعني
 تلك الشناعة والى العجب ان هذا الفاضل مع انه يصح هذا المعنى بقوله والمثل الاول للقضايا والثاني للمتناسل كيف يقول
 ان المتكلمين كلاما للفرق الاول ثم ان قوله وحجربا تلك لعدم لحوق المتحرك آه منظور فيه اذ في اي تقدير ان يكون المثل
 الاول مقروبا على هذا الوجه يكون المثل الثاني في معناه كما لا يخفى على المتأمل ثم ان قوله لانه بعد واغرب سلم
 لكن تفصيل رايت متحركين في غاية السرعة في مسافة قليلة جدا اعمام من هذا ما

الى منتهى ما والاخر على العكس يخرج كان وبلقيان
 ابد الكان ابعده واغرب ما ذكره
 ثم
 هذه رسالة مرتبة لبيان تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم وبه تعالى القائلين بالحال من اصحابنا واصحابنا
 الحمد لله الملك المتعال ذي الجلال والصلاة على من بلغ المقال وعلى آله وصحبه ما بلغ الآل وبلغ طيف الخيال في البال بغير
 هذه رسالة مرتبة في تحقيق مقال القائلين بالحال من اصحابنا واصحابنا للاعتزال وتخريب ما ذكرناه في مقام الاستدلال
 وتقرير ما ورد عليهم من الاشكال ولا بد من تهديد مقدمة امام المرام وهن ان المعقولة القائلين بشيئة المعدوم في الخارج قالوا
 بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد افصح عن هذا الفاضل الحق نصير الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان يعلم

ان القائلين

Murat Molla Halk Kütüphanesi
 Eski Kayıt No : 1830
 Yeni Kayıt No : 1494/9
 Tasnif No : 297.3

ان القائلين بان المعدوم شيء يعرفون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت لا يتعكف وشيئون واسطة
 بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للمتنسب معدوم بل يقولون انه منفي انتهى كلامهم ثم قد يقال
 بالحال كالمبني ما شمس واتابعه ومنهم من انكره وهم عامة المعقولة قالوا ان اخص من مطلق الواسطة بين الموجود والمعدوم وذلك لان
 القيام بالموجود في الجملة شرط في الحال دون مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المنسوب اليهم ويقولون
 ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون لها ذات
 لا حرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ينادي بهوا الى القول بالواسطة انتهى كلامه وفي موضع آخر من الكتب المذكور قال وعندهم
 المتنبع ليس بوجود ولا معدوم والحال ليس بوجود ولا معدوم وهذا القول منه صحيح فان المتنبع مادة افتراق مطلق الواسطة
 عن الحال عندهم وهذا الفرق بين الحال ومطلق الواسطة قد ضي على كثير من حسن الظن بشأنهم حتى زل اقدامهم في هذا المقام وصل
 من تبعهم من الاقوام منهم صاحب المواقف حيث قال في قسمته المعلومات اما ان يقال بان المعدوم ثابت ولا على التذريين اما
 يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال او لا وهذا صحيح فان القول بثبوت المعدوم لا يستلزم القول بثبوت الواسطة
 بين الموجود والمعدوم وفي ان الواسطة ليست بالحال ثم قال ان الثابت المعدوم ثابت ولا واسطة هو مذهب اكثر المعقولة ثم
 القول منه نفس فيما ذكرناه وما زال فيه قدم ذلك الفاضل في هذا المقام انه قال وبطلانه اي بطلان ثبوت الواسطة بين الموجود
 والمعدوم فزوري وعلى ما موجه لزوم ابدال الامر بالسفسطة وكون النزاع لفظيا حيث قال لما عرفت ان الموجود ماله
 تحقق والمعدوم ماله ليس كذلك ولا واسطة بين المنفي والاثبات ضرورية واتفاقا فان اريد نفي ذلك فهو سفسطة وان اريد
 معنى آخر لم يكن النفي والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولا يذهب عليك انه على تقدير الثاني لا يلزم
 البطلان الضروري واعلم ان المناظرين قاطبة زعموا ان القائلين بالحال استدلالا عليه بان يقال الوجود ليس بوجود
 والا لزام وجوده على ذاته لانه يشترك ساير الموجودات في الوجودية ويمتنع عنها بخصوصية ذاته فقد زاد وجوده على
 ما بهيته وقس وجودا بعد وجودا الى غير النهاية ولا معدوما والا انصف الشيء بنقيضه ثم انه تصلف كما هو دأبه في
 الكتاب المذكور وقال والذي احسبهم ازاد حسانا فيما فيهم اليقين انهم وجود مفهومات يتصور عرض الوجود لها ففسوا
 تحققها وجود مفهومات ليس من شأنها ذلك كالا مورا لا اعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثمانية لا موجودة ولا معدومة
 فحسن جعل المعدوم للوجود سلبا لاجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا ناسا زعمهم في المعنى ولا في التسمية الى بسا كلامهم وشيئون
 القول عن تحقيق مذهبهم واصل مقالهم في هذا المقام وانت بعد ما احطت ما نقلناه من تلخيص عرفت ان ما زعمه هذا
 الزاعم بمقول عاقلوا كيف فان كل صفة لا تكون لها ذات واسطة بين الموجود والمعدوم عندهم سواء كانت من المعقولات
 الثانية او لا ولم يعلموا ان موجب الاحتياج على الوجه المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان المقدمة القائلين ولا
 معدوما والا انصف الشيء بنقيضه صريحة فان المراد من الموجود والمعدوم الذين اثبتوا الواسطة بينهما في طرفي

بسم الله الرحمن الرحيم
قال على اختصاص الحمد **اول** لم يرد به الاختصاص المحض لانه خلاف مذهب المصنف لانه
قال به في سورة التغابن حيث قال قدم الظرفان بمعنى في قوله معكاه الملك ولا الحمد ليدل
بتقديمه على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم انما رآه وجهه فوق ما ذكره من جهة بقوله واما
حمد غيره فاعندوا بان نعم الله بعباده على يد بل لان دلالة اللام الجارية على الاختصاص
المحض غير ثابتة عنده على ما دل عليه قوله ليدل بتقدمها اليها فانه لو كان فيها دلالة عليه
لدل الكلام المذكور على قدم الظرفان او لم يقدما وكلام الفاضل المحض مضطرب فيه
حيث سلم وبعض مصنفاته دلالة اللام عليه ومنع ذلك الدلالة في بعضها وسكانه تفصيله
في سورة الفاتحة باذن الله تعالى **قال** ثم وصفه **اول** انما اتى بلفظ ثم لان التنبيه الاتي ذكره
انما يتبع بضميمة ما تقدم من الدلالة على اختصاص الحمد به وقد افصح عن ذلك وقوعه في بعض النسخ
من قوله وصف الله تعالى بعد الدلالة بما يدل ما ذكر **قال** وتبينها على انه **اول** الغير للقرآن
على ما دل عليه قوله وستة اعضاء كونه محمدا عليه فان الضميمة كونه راجع الى ما رجع اليه
الغير في اعجاز من قوله تثب اعجازيه والتنبيه في رجوعه الى القرآن ومنه ان الغير المذكور
للائزال وقال بناء عليه ما قال فقد وهم وغفل عن مقتضى اتقا المفعول ثم ان كون القرآن
نعمة لا يحتاج الى التنبيه لانه في غاية الظهور والتنبيه انما يكون على ما فيه نوع خفاء وهذا
ظاهر وان خفي على بعض الناظرين في هذا الكتاب فالتنبيه الذي ذكره انما هو على كون تلك
النعم جزيلا بحيث يستحق ان يحمد عليها ووجه التمدد به ان توصيفه تعالى في مقام تخصيصه
الحمد بما وصفا معلقة بنعمة صادرة عنه لا ينعني نوع دلاله على استحقاق تلك النعم لان الحمد
عليها **قال** ومفترابه **اول** قال ابن خلكان في تاريخه كان الزمخشري معترضا للاعتقاد بظاهر
حتى نقل عنه انه كان اذا قصد صاحب الجلالة استاذن عليه في الدخول بقوله لم يخله الا في
قله ابو القاسم المعتزلي باب **قال** استاذن الله **اول** استاذن الله ان يستعمل بغيره بل انما
استاذن بالرائي وان يستعمل بالكون المراد الاستاذن باليد في استعماله بها بالي تنزل
لله الله المعقول منزلة المحسوس بينه على قوة ظهوره وكما انك افه فان قلت

هذا هو وجه التنبيه في قوله تعالى
والتنبيه في قوله تعالى
والتنبيه في قوله تعالى

فان قلت ملك الجمل تدل بوجه عبارتها فاجوبه بالتنبيه على ان قلت نعم هي تدل على
ما ذكره عبارتها الا انها مسوقة لغرض آخر وهو ما ذكره بقوله وتبينه على ان الحدوث انما يغلب
عبارتها لثبوت **قال** انما التزم لتفرقه ذاته **اول** تنبيه عليه ان المصنف لم يزل لا يفرق
ذاته تعالى عن الشركة في القدم بالزمان والحدوث ويلزمه ان لا يكون في ذاته امتناع عن الوجود
المستمر وهذا مخالف لما في بيان حدوث القرآن بما يدل على انه غير قابل للوجود
المستمر على ما يسمي عليك عن قريب ولهذا الكلام تنبيهات ثلثة **قال** فان صح ذلك **اول**
انما قال ان صح لان جانب الصحة مرفوع لما ذكره الفاضل النعمي طالع الكشاف خطه ولم ار
فيه كسطا ولا بغيره او قال ابن خلكان في تاريخه بعد ما ذكر ان الزمخشري كان معترضا لما متصليا
في مذهب الاخذ بالاعتقاد انما واول ما صنفه كتاب الكشاف فكتبه استنفاحا الخطية
الحمد الذي خلق القرآن وقال انه قتل له مع تركته على هذه الهيئة بجملة الناس الذين
احد فيه فغيره بقوله الحمد الذي جعل القرآن وجعل عندهم مع في خلق والحديث في ذلك
يطول ورايت في كثير من النسخ الحمد الذي انزل القرآن وهذا اصلاح الكشاف لا اصلاح
المصنف الى هذا كلام وعلى هذا لا يصح ما تقدم من كلام الفاضل من عدم التنبيه في نسخة المصنف ولا انتم
من الرواية التي ذكرها الفاضل المحض من تنبيهه بغيره خلق الى انزل الى المصنف **قال** لغوا **اول**
لا يقال من فوائد التنبيه الاخر ان في مخالفة ظاهر الحديث في مقتضى كتابه لان تلك مخالفة
موجب مذهبهم وهو مقتضى باظهاره ومفترابه **قال** كذلك على ما بيناه انما قلنا في
سور ما ذكره الفاضل المحض او لا واما قصد نظم الصفات لمجاءه عليه تعالى في ذلك واحد
بان يكون الكلام مستدلا به على حدوث القرآن فلا نفوت على تقدير عدم التنبيه ايضا فان خلق
القرآن مؤلفا مما استدله على حدوثه على ما تنفع علمه ان الله تعالى وما الدلالة على علو
المنزل فهي ايضا لا نفوت على تقدير عدم التنبيه لانها حاصله بقوله ونزله غايته انه لا يكون
تلك الدلالة حاصله مرة بعد اخرى ولا يضر فيه لانه ليس بقصود ولا يصح لان بعد من الفوائد
قال اي اقراء **اول** معنى اقراء افعل واصطق بالاصح ان يكون وما لا يصح ان يكون اعلم من
ان يجوز ان يقال وما لا يجوز ان يفعل فالاقرأ كما يطلق على القول بطلق على الفعل وقال
في الحاشية المنقول عنه وبهذا المعنى فمرت المعترلة ما ورد في الاجازة ان القرآن كلام
الله غير مخلوق اي غير مفترى على الله وهو الكتاب لقوله كلام الله انتهى ولا يذهب عليك

وانما قال هو التنبيه على ان
ان يكون ذلك التنبيه
بعد التنبيه

هذا هو وجه التنبيه في قوله تعالى
والتنبيه في قوله تعالى

هذا هو وجه التنبيه في قوله تعالى
والتنبيه في قوله تعالى

ان في التعبير بالتفسير نفسه ما ذكره من عدم الحسن في استعمال لفظ خلق في هذا المقام بناء
على ان في عبارات التفسير تلك الالوهة ذلك اللفظ على المعنى المذكور ثم ان في التعبير بالخلق
دون الحديث تنزيها لان الصفات قد في هذه وعدة من الموضوعات ومع ذلك لم يقط
عن جزئية الاحتياج به والاحتياج اننا ولبه بلوغه في الشهادة فيما بين الفرقين الى عدم ثبوت
فيه قد في قاذخ وطعن طاعني وقد تعجب بعضهم وقال ان اهل السنة استدلوا به على عدم
خلق القرآن والمخصوص اجابوا بان الخلق بمعنى المقتضى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا وانما تعجب
من تعجبه لانه ليس في موقفه ما ذكرناه ولان الناطق من هذه من الطرفين لسوا من اهل الحديث
ولا درية لهم في ذلك العلم فلا بعد في عدم تفطنهم كمال الحديث الذي ناطقوا فيه ليف وتب التفسير
مشحونة بالاحاديث الموضوعة فيها الاحاديث المنقولة في فضائل السور ولا يستفاد
احد ولا يتبع منه **قال** فلا يحسن استعمال **اول** لقائل ان يقول ان الخلق بمعنى المقتضى بالنسبة
التي في قوله قال الجوهري يقال فصيدة مخلوقة اي مخلوقة الى غير قائلها ولفظ مخلوق في هذا المقام
لا يحتمل ذلك المعنى لانه مستند الى الله تعالى والقرآن على تقدير كونه مخلوقا بالمعنى المذكور لا يكون
خلقه مستندا الى الله تعالى بل الى الرسول صلى الله عليه وسلم لا حاجة الى الاخر اذ في معنى فاسد
لا يحتمل المقام ولا يحتمل الكلام فان الاخر اذ في معنى فاسد في الكلام والا كما حسن استعمال
النظم وما شئت منه في اوصاف القرآن لانه يرد مطلقا ويراد به معنى في قوله هو المتبادر منه
بحسب العرف الغالب هو معنى قيم في حق القرآن كالحق **قال** مخلوقا وحادثا **اول** كان كغيره
ان يقول ان كون القرآن مخلوقا امر شنيع وانما زاد قوله وحادثا منسبة لقوله ثم يظن ان ما
يظهر بعد ذلك انما هو حدوثه وهو اسقطه بظهور خلقه في **قال** امر شنيع **اول** قال الامام الرزوي
في شرح المحاسن الشنيعة والشناعة والشنوع في حق الشئ الذي يطر فيه ومنه شنيع الخيم
اذا ارتفع في السماء انتهى ومن هنا ظهر اننا الفاضل الى المعنى لفظ الشنيع على لفظ التبع
قال عند الخضم **اول** معنى الخبايا ومن خد خد ومن دون الشاعرة فانهم لا الخافونهم في
حدوثه بل الخافونهم بانبيات صفه قائمه بذاته تعالى الكلام عنسقه وهو المعنى القائم بالنفس
المعبر عنه بالالفاظ **قال** فاراد ان يكتمه **اول** في توجيه لقوله من قال كان في الاصل
خلق وهو نص بان القرآن مخلوق فغيره المصداق لفظ انزل تقيم من التثنية حيث سنفذ
عنه ما ذكره قطب الرازي حدث قال وهذا عجيب لانه سيصح بذلك في قوله وما هي الاضافات

مبتدأ والوجه الاضافي ظاهر **قال** ومستلزم الحديث **اول** انشأ بهما بالحدوث ولم يذكر الخلق
زاعما انه يقوم مقام ما على ما فسح عنه في تقرير الفائدة الثالثة وانما قال في نفسه الامر لانه غير مستلزم
عند الخضم وقد نبهنا بذلك بذكره في مقابلة قوله مستلزم عنده **قال** فان ذلك اقوى **اول** ارى
مطلقا الزيادة في القوة لا الزيادة في المعية في افعال التفضيل ولذلك جرد عن الشرط المعية
فنه على سبيل البديل فلا يتجه التفسير بان صيغة افعال لم تصادف محتجا اذ لا استدراج في ما وقع
في النسخة المعية فاقى القوة **قال** لا يشعوبه **اول** الشعوب هو ادراك بغير استنبات
وهو اول ادراك العلوم وكأنه ادراك متزلزل ولذلك لا يطلق في حق الله تعالى وسئل اصل
الشعوب من الشعر ومنه الشعار وهو ما يلج من الثياب وشعر كذا قد يؤخذ من معنى الشعر
ويعبر به عن التمسك ومنه استعمل الشاعر كهمس فاذا قيل فلان لا يشعوب فذلك ابلغ في الذم
من قوله انه لا يسمع ولا يبصر لان التمسك من معنى السمع والسمع عليك ان يشعوب
البالغة اولا في خطبتيه الخبايا وتنزل درجاتهم في الادراك لانهم لسوا في قصور الشعوب
حيث يملكون حدوث القرآن ولا شعوب به وبهم يتم في المبالغة في الاحتياط والاحراز
عن القول بالحدوث فيما ادنى علاقة بالقرآن كالجمل والغلام ان ما ذكره الفاضل في
من الاعتقاد انما يكتب مقام المناظرة دون الخطبة فانها مقام ما يتم به وينبغي باعلانه
كف وقد سمي كتابه بهذا بكتاب العربية والعصية وقد حكى انه لما فرغ من تأليفه علة خرج الى
بطي و هو في يده انما شيخ معتزل وبعد هذا كله هل يبقى مساع للقول بانه امر عن قصد
كتابا بالمجربة مع الخضم **قال** اذ قد حكم فيما بعد **اول** بنه هذا التفضيل على عدم الفرق بين الخلق
والحادثة والا كان حق ان يقول اذ حكم فيما بعد مخلوقيته والفرق بينهما قائم فان معنى الحادث
اخص من معنى المخلوق وقد فرق بعض الفرق التالين حدوثه بينهما من جهة الاطلاق **قال** لا
في كمال الافكار واما الواقف فقد اجعوا على ان كلام الرب تعالى كان بعد ما لم يكن لكن منهم
من توقف في اطلاق اسم المخلوق واطلق اسم الحادث **قال** والرابع **اول** هذا الفائدة
وما يأتي بعد من الفوائد يفسر ذكر انزل ولا يفسر ترك خلق بخلاف الفوائد التي ذكرنا
وذكرنا ان لا يفسر ترك هذا لعدم المانع عن الجمع بينهما بان يقال الحديث الذي خلق القرآن
وانزله فالقواعد المذكورة لا تكون علة غائية لتغيير خلق **قال** في ثلث عشرة سنة **اول**
فان قلت هذا في الفا ما ذكره المص في مواضع من كتابه منها قوله في تفسيره انزل على رسول

وانزل مسورة المائدة ان القرآن نزل مفرقا في عشرين سنة ومنها قوله في اول تفسير
سورة النجم وقد نزل في عشرين سنة قلت نعم الا ان المختار ما ذكره الفاضل المحي قال
الفاضل التفتازاني في توجيه اول القولين المذكورين الصواب ثلث عشرين سنة وكان
قصد التقريب دون التخييد وقال القطب الرازي الصحيح في ثلث عشرين سنة لان البنية
انزل عليه وهو ابن اربعين قلت ثلاث عشرين سنة ثم امر بالهجوة فهاجر الى المدينة ومكث بها
عشرين ثم توفي صلى الله عليه وسلم وقال الامام النووي في التهذيب اختلف في معنى الانزال
على ثلثة اقوال اصحابنا واشهرها ان معناه انزل الى السماء الدنيا جلة واحدة في ليلة القدر
ثم نزل بعد ذلك على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في اوقات مختلفة في ثلث وعشرين
سنة او في عشرين سنة على حسب الاختلاف في مدة اقامته بمكة بعد النبوة والى ان انزل
في عشرين سنة فكان ينزل الى السماء الدنيا في كل سنة ما روي الله تعالى انزاله في السماء في ثلث
عشر سنة صلى الله عليه وسلم في ثلث وعشرين سنة معناه انه ابتداء انزاله في ليلة القدر ثم انزل بعد
في جميع الاوقات من جميع السنين الى ان اكمل كلامه ومن قوله على حسب الاختلاف في مدة اقامته بمكة بعد النبوة
ظاهر ان الفاضل الرازي لم يصب في قطعه بانه عم مكث بمكة بعد النبوة ثلث عشرين سنة
لاننا لان انا خصه بالذكر لانه لا يكون منقطعاً به لانه يكون تقليد عن افادة ما ذكره من ان الصحيح
ثلث وعشرين سنة ولكن ان تقول اننا خصنا الله احد الاقوال الثلاثة بالذكرة الموضوعية المذكورة
اخذاً بالاقول المتيقن تمام المقصود به فلا دلالة فيما ذكره في ذنبك الموضوعية على انه مختار
عنده كما توهم من قال المختار عند الله النزول في عشرين سنة صح في سورة النجم ولو سلم انه مختار
عنده على ما توهم ما ذكره في تفسير سورة الفرقان حيث قال وانزل عليه في عشرين سنة وقيل
في ثلث وعشرين سنة فنقول انه خلاف الحق او اللاحق على ما نص عليه المحققون والحق احق
ان يتبع ثم نقول قد بينت ما ذكره في تفسير سورة الفرقان ان الفاضل التفتازاني لم يصب
في قوله كان قصد التقريب دون التخييد كما لا يخفى **قال** الدال بهما **اول** انما قال بهما لان العبارة
المذكورة قد نزل ولا يراودها معنى التدرج كما في قوله تعالى لانزل عليه القرآن جملة واحدة قال لا
في تفسيره نزل بهما بمعنى انزل لا في خبر بمعنى اخبر والا كان قد افاد معنى ان قوله جملة واحدة
مدافعة في التدرج وفيه محض وهو ان يقيد بقوله بهما ظاهر في عدم دلالة في موضع آخر
على التدرج في ذلك كما لا يخفى بعد عدم الدلالة على التدرج في نفس اللفظ لان دلالة اللفظ على

رد لابن المطيب

مدلوله الوضع لا يختلف باختلاف المواضع فلا وجه بعد ذلك لجوهر ان يكون في نفس اللفظ
دلالة على التدرج على ما دل عليه التردد الا في ذكره نعم لو قال امر احسن بهما التدرج كما
له وجه **قال** اما لدلالة على الكثرة **اول** في دلالة نزل على الكثرة نظر قال ابو حيان وبديل
على بطلان ما ذهب اليه الزمخشري من دلالة نزل على الكثرة قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن
جمله انتهى هذا الذي ذكره نقض اجمال كلامهم في تفسير قوله تعالى نزلنا على عبدنا حيث قال
بدلالة التدرج على التدرج واما نقضه تفصيلا في بيان دلالة التضعيف على الكثرة فما اذا
لم يكن للتقديرية قال ابو حيان وبديل الزمخشري عن ان ذلك انما يكون في الافعال التي قبل
التضعيف متعديته نحو جئت زيدا وفتحت الباب وقطعت وذبحت فلا يقال جئت زيدا
ولا قطعت ولا صوم ونزل لم يكن متعديا قبل التضعيف اما تعدي بالتضعيف فان جاء
الكثرة في لازم فهو قليل وسبق على حاله لازما قالوا مات المال اذا ذكر ذلك منه وايضا
فالتضعيف الذي يراد به الكثرة انما يدل على كثرة القول اما ان يصير لازم متعديا فلا
ونزلنا كان قبل التضعيف لازما بقول نزل القرآن ثم ان قصد الكثرة انما ينبغي ان يكون
القرآن اسما لم ينوم كل عشرين سنة من الكل والجزء واما اذا كان اسما لم يجمع متعديا فهو معتبر عند
فلا تحقق الكثرة في القرآن بل في اجزائه واجزائه ليست بتوابع القرآن على التقدير المذكور فحقا
التي اويل بان يقال ان المراد من تنزل القرآن تنزل اجزائه وفيه ارتكاب التدرج وجوز
ولا يخفى ما فيه من الكلف وقوله في التدرج لا يصلح قوله ذلك كما توهم لان الجمع حقيقة هو المجموع
وبناء التفصيل يبين وجه ما قل ان انواع الكثرة التي تستعمل بناء السمعيل فيها هي حقيقة
في هذه الصورة وادعاء الكثرة ليس الا كادعاء الكثرة في مثل موت الثلاثة واحدة
قال الموصوف بالوجه حقيقة **اول** اراد بالوجه الانتقال من مكان الى مكان آخر كما هو متعارف
احل اللفظ فلا حظ له من المكان لا يوصف به حقيقة عندهم ولذلك خص موصوفها في الخبر بالاداء
لامصطلح ارباب الحكمة لعدم تحمله المقام لان بناء الكلام بهما لا بد وان يكون على متغايرين
التي ان وما يستعمل على تدقيق حكمي لا نسب اعتبارا بهما ومن غفل عن هذا اضعف ظهوره
قال فيه دلالة على ان المتحرك بالعرض ليس موصوفا بالوجه حقيقة وان ما يطلق عليه الحركة
حقيقة هي الحركة بالذات دون ما يكون بالعرض ثم اعترض عليه بان الحالة الانتقالية في الفاعل
المتضادة لا تكون المدركة بمعونة الحس وهي الحركة حقيقة كما تحقق في الحركة بالذات بحسب في الحركة

ابن المطيب

بالعرض ايضا فان الحالة الانتقالية والتبدلات الثابتة للمفاهيم التي تسمى حركة ثابتة نظرنا بالحواس
 وكون الاول ذاتية والثانية تتبعية لشيء قانوني في بقوت حقيقة الحركة الاولى وعدم ثبوتها
 في الثانية **قال** هو المحي بالذات **اول** نقابل ان نقول ان احصاء الموصوف بالحركة حقيقة في المتغير
 بالذات مبني على تفسير الحركة بالانتقال المكاني ومطلق الانتقال ليس مل للعرض وان كانت
 من علو الى سفلى اعلم منه والمعتبر في النزول هو الثاني دون الاول فلا يلزم من عدم تصف
 العرض بالحركة عدم انصافه بالنزول **قال** سواء كان اجزاؤه **اول** فانه رد للفاضل التفاضل
 حيث هو حركة العرض القارية بتبعية الحلق وتحرره ان الشخص اذا انتقل من مكان الى مكان
 آخر ينتقل اثوابه بتبعيةه واما اعراضه قارة كانت او غير قارة فلا حظ لها من الانتقال
 المكان لا اصالة ولا بقا فذلك بوصف حقيقة ذلك الشخص بالحركة بالذات واثوابه بالحركة
 بالتبع ولا يوصف اعراضه بالحركة اصلا الا محي **قال** او سئل **اول** اراد يكون الاجزاء
 سببا لعدم اجتماعها في الوجود بقوله في مقابلة كونها مجتمعة لا من يوم المصطلح عند العقلاء
 فان السبب لا يندفع بعبارة عن عدم التوافق سواء كانت بحسب الوجود كما في الصوت بحسب
 السبب كما في الحركة بعينه التوسط على ما بين في محله **اول** بما يوصف به بصفة **اول** عدل على الظاهر
 التي سلكها الفاضل التفاضل حيث قال بجعل انزال الحلق الذي يقوم به الحروف المملوطة
 المسموعة في الحلق ولوعند الاداء الى المنزل الله لان مبنا ما على ان يكون المبلغ محلا للكلام
 وليس كذلك لما عرفت انه من جنس الصوت القايم بالحواس ثم انه لم يلفظ الامل آخر ذكره
 الفاضل التفاضل ان يقول اوصورا المحفوظ او المكتوبة يفهم بجعل انزال الحلق الذي يقوم به
 صور الحروف انزال الكلام محي الان فيه اخلا لا دلالة لانزال على حدوث القرآن فانه لا يكون
 القرآن منزلا ولا حاله في المنزل بخلاف ما ذكره اوله فانه وان لم يكن القرآن منزلا حقيقة لكنه
 يكون حاله في الحال في الحادث حادث قطعا ثم ان في دار كتاب بالمجاز بعيد لا ضرر ولا عيب
 اليه فان الضرر انما تدعو اليه ان لو كان نزول القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
 مكتوبا لا محفوظا ولم يثبت في ذلك بل الظاهر ان ذكره الانت في فناء عن الفهم صلي الله عليه وسلم
 بعد ذكر انزال القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا خلافا ومن هنا يثبت وجه
 نقله من الانت في فم سبق مع عدم الحاجة اليه فافهم **قال** حكم الامير وكلام **اول** انما عطف
 الكلام على الحكم تعيينا لمعناه المراد لان الحكم مطلق وراية بمعنى آخر ولم نقل ابتداء كلام الامير

بني الرد على ان المراد من الحقيقة
 في قوله لا يوصف حقيقة
 ما يقابل الحيز وما في بعض
 الشيخ من زيادة قوله
 والذات في تعريف
 الشيخ منه

لا بد من

لان غير مستقيم والمستعمل نزل حكم الامير وادمن الحكم في الكلام فافهم المرام **قال** وصاحب الكشف
اول بهذا في وجوده في اكثر النسخ والظان ان الفاضل المحي وقف على ما فيه فليحفظ على الشيخ
 اليه اختار **قال** حله **اول** لا يخالف في هذا الحلق للحديث المروي عن النبي عزم كاتوبهم من **ابن الخطيب**
 قال انما حل صاحب الكشف الانزال على هذا اذ فيه استعارة لطيفة وفائدة غير مستفادة
 من لفظ التشريل بناء على ان لا يكون المروي من انه انزل الى السماء الدنيا دفعه معتمدا عليه
 انتهى لانه صحيح على الانزال الواقع في كلام المصنف على ما ذكر سابقا لا موجب وذلك ظاهر في
 على القائل المذكور فلا وجه له هنا لعدم الاعتماد الى صاحب الكشف في حديث صحيح الحسن و
قال زاعا **اول** غير عن قوله بما ذكرنا بالزعم وهو علم في الباطل حتى قالوا مطيعة الكذب لثبات العلم
 صحته مع قطع النظر عن التبعية التي ذكرها لعدم سببية المقام لان المصنف لم يثبت ان الفصل الثاني
 بهذا المعنى كيف ومقصود منه هذا الاوصاف المذكور بيان حدوث القرآن على ما افصح عنه بقوله
 وما من الاصفات مبتدأ ومنتهى تلك الاوصاف المنزلية فتوجهها على وجه يكون بعزل
 عن القصد المذكور مما لا ينبغي الله وهم كما لا يخفى على من لم يفسم فالقول بان فيه استعارة
 لطيفة وفائدة جديدة من قلعة التدبر **قال** بل ذاتا وان تلك الحركة **اول** غير صاحب الكشف غافلا
 عن قصد وذلك ان عبارته هكذا بل ذاتا ورتبة وعلو رتبة الموحدة والقلم الاعلى **الوجه**
 اللوح المحفوظ لا يخفى انتهى وقوله ورتبة عطف على قوله ذاتا عطف على تفسيره على انفس لان التأخر
 في متعارف اهل اللغة مخض في زمان وذات وراية من التأخر الذي ان التأخر في الرتبة لا مصطلح
 ارباب النظر فانه يعمل عن ذلك التدقيق المعبر في التأخر الذي المصطلح وعرضه على العطف
 المذكور دفع ذهاب الوبس الى المعنى المصطلح ولذلك نقض لبيان التأخر رتبة بقوله وعلو رتبة
 الموحدة كما لو كان المراد من التأخر ذاتا هو المصطلح عند ارباب النظر كما ان هو الحق لنقض
 ببيان من التأخر بالرتبة كما لا يخفى **قال** رتبة وشرفا **اول** هذا العطف عن وجوده في الاصل واد
 الفاضل المحي به بيان ان المراد من الرتبة بهذا الرتبة المعنوية لا الحسية **الوجه** والقلم الاعلى
اول لا حاجة الى بيان علو رتبة القلم على اللوح في تمام المقصود كسبائي من ان القلم اعلى
 في الظهور لا في الكون فلو كان تلك الحركة من الاعلى رتبة بكون بيان علو رتبة الموحدة كما بقي
 بهذا كلام آخر وهو ان المدعى تقدم الكون على الظهور رتبة والحد في علو رتبة الموحدة
 على اللوح ويمكن ان يقال ان شرف الكون والظهور انما هو باعتبار العمل ولما كان محلا للكون شرف

ابن الخطيب

واعلم رتبة في محل الظهور كان الكون مقدما على الظهور بالرتبة والشرف **قال** نفس الكل **اول**
 العبارة الصحيحة النفس الكل لان النفس موصوفة بالكلية لا مضافة اليها كما لا يخفى على من تأمل فيها
 هو المراد منها وشهد لذلك تتبع مواضع استعمالها **قال** لان الزمان مقدار حركته **اول**
 ومضى حسن النظم ثمة من قال في بعض مصنفاته وقد شابهت في موضع من هذا النظم
 دفع النظم الاكظم فلما صغر اندوسبعين الف مرة في مقدار مدة طبق الجفن وفتح فست
 عن اسم هذا النظم الصغير فقبل لي هو فلك الآن مع ان كل دورته من دوراته تسمى أنا انتهى كلام
 ومن هنا تبين ان المقدمة المذكورة مأخوذة من اخذ من سائر المقدمات لا مأخوذة من قواعد
 انفسه كما خفي الفاضل المحيى وروى عنه زاعى انه من معتقدا تهم الباطل **قال** وهو متأخر **اول**
 الصغير للفلك فلذلك صدر به بالواو والياء لا الزاى كما توهم من قال في حاشية وهو ان لا يتم لزوم تأخر
 الزمان عن الظهور بل ان مع اخذ من المقدمات يكون منافية لتقدم الزمان على الظهور كما في غير التأخر
 الداني فظا واما الداني فلان الزمان لا يتجلى في الظهور القوان في اللوح مكنف يكون متأخرا عنه
 بالذات ولو لم يكن ذلك فلان انما استنبط ولو كان الضمير المذكور للزمان كان على المنزلة ان يكون مصدرا
 بالفاء والتعريفية واما تأخر النظم الاكظم عا ذكر في اللوح المحفوظ وما فيه عا رب لان ارباب الكشف
 والشهود قالوا الرتبة الرابعة عشر من مراتب الوجود هي الوجود الاكظم وهي النفس الكل وهو اللوح
 المحفوظ المعبر عنه بالامام المبين وسماه الكتاب والرتبة الثالثة والعشرون من مراتب الوجود
 هي الفلك الاطلس وهو المحرك لجميع الافلاك الدائرة حركته والآن الذي يتركب الزمان مقدار
 حركته فكيف صغر في موضع من هذا النظم على ما علمنا ببياننا انما واذا فكيف تفت هذا ففكرت
 على ما خذ كلام صاحب الكشف وعرفت انه على طريق الكشف والعيان لا على طريق ارباب
 النظم والبرهان فلا وجه للتشبه في طريق النظم **قال** بينه على قواعد الفلسفة **اول** ان كون القلم
 واللوح والزمان من الامور المذكورة كذا انقل عنه في الحاشية وتجه عليه انه ان اراد انه من غير على
 قواعدهم الباطل كما هو الظاهر المقام فلان ذلك كيف وقد عرفت ان ارباب الكشف والعيان
 يسعدون ذلك ولا ينص على بطلانه من قبل الشريعة ولا قيام برهانه على طريق العقل وان اراد
 انه بينه على قواعد العلم فذكر ما نكس الطائفة في كتبهم مع قطع النظر عن حقيقة ما وبطلانها فذلك لم
 لكن لا وجه لاعتناء علم مثل تلك القاعدة نقيضه لكلامه كالاخفى **قال** فاذا لم يتأخر الظهور
اول قد صرح صاحب الكشف بقوله ان القرآن كما منافي العلم الا الى ان يتم اظهر بان ظاهرا متأخرا

الا انه توسع في هذا والحكمة
 الكل النظم وهي حكمة

على كونه

عن كونه الذي هو عبارة عن عدم الظهور فبعد هذا التصريح لم يبق احتمال ازيلية الظهور لان
 الازلية تنافيها المسبوقية بالعدم لانقال هذا معارض بنفسه تأخر الظهور عن الكون زمانا لا يقول
 بالزلية مع ان ذلك كان حادثا لتأخر عنه زمانا باتفاق ارباب النظر من المسكيني والحكام لاننا نقلنا
 لا معارضة بينهما لانه لم ينف تأخر عنه زمانا على مصطلح ارباب النظر بل نقا على المعنى المتعارف
 ضاميني اهل اللغة للتأخر الزمانا مع انه انما لم يقل كون التأخر المذكور زمانا بنا على انه اراد بالتأخر
 الزمانا والذاتي ما هو المتعارف عند اهل اللغة من معانيها على ما ذكرناه في سابق المتعارف من ان تأخر
 الزمانا هو ان يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر واذا توهم تأخر الزمانا في غير الظهور
 المذكور رتب بناء على الاصل الذي حكم عليه تعيين عدم تأخر عن الكون زمانا على المعنى المتعارف
 المذكور لتأخر الزمانا وبهذا البيان تبين ان ما وردنا انما ورد على ما فهمه فلا يرتد الى ارادى اللزم
 لا على المعلوم **قال** اذ لو كان حادثا كان متأخرا **اول** لقائل ان يقول ان اراد بالماضي
 الحادث الزمانا في التعليل المذكور لم يكن التفسير غير تام اذ لا يلزم من عدم كونه حادثا بهذا
 المعنى ان يكون ازيليا لما عرفت انه مسبق بعدم غير زمانا فلكونه مسبقا بالعدم لم يكن ازيليا
 وكون ذلك عدم غير زمانا لم يكن حادثا زمانا مع ان عدم كونه حادثا بالمعنى المذكور لعدم سبق
 العدم عليه بالزمان لا لعدم سبقه عليه اصلا حتى يلزم ان يكون ازيليا وان اراد الحادث
 بمعنى آخر فلان ان لو كان حادثا كان متأخرا زمانا **قال** اتفاقا **اول** قد عرفت ان الكلام
 ليس على وفق مصطلح فالتفاق الفرنسي على ما ذكرنا لا يحسن هنا فنعلم ان في الاتفاق المذكور
 كلاما لان التأخر الذي نحن نكلم فيه اعني تأخر ظهور القرآن في اللوح المحفوظ عن كونه في العلم الاكبر
 من قبيل تأخر العالم عن العالم كذا وذلك التأخر ليس زمانا في اتفاق الفرنسي في قال كما في
 الظهور حادثا فقد فرضنا متأخرا عن عدم تأخر زمانا اما على مذهب الحكماء وفظا والمحكمين
 المسكيني فلان كل حادث على مذهبهم متأخر عن عدم تأخر زمانا بنا فقد اخطا اما اولاه فلا تطلق
 ان الكلام في تأخر الظهور عن عدم والكلام عن الكون في العلم الاكبر وقد عرفت انه غير زمانا
 فكيف يكون التأخر عنه زمانا باتفاق الفرنسي فان قلت ليس الكون عدم الظهور قلت
 نعم الا انه عدم مقيد بغيره ياتي عن الزمان واما ما بنا فلان طعن ان الحادث مطلقا متأخر
 عن عدمه تأخر زمانا اتفاقا وقد عرفت ما فيه فتذكر واما قوله بعد فرض كون الظهور حادثا
 لا مجال لاحتمال كونه غير زمانا اذ كونه في ان المراد هو الحروف الزمانا فدعوى بلا دليل بل الدليل

على القوي

في تأخر الظهور عن العلم الاكبر
 وقائل ان يقول انما

قام على خلافه على ما اعترف به بنفسه حيث قال بعيد ذلك القول على ان دليله غير تام لان التأخر
 الزماني عن الظهور رتبة او ذاتا لا مقدم في ظرفيته اذ هما معا اذ لكان فان الفلك الاخر
 وحركته ومقدارها في الزمان كلها قدما على مذهب الحكماء فان ما ذكره صرح في القول بان
 صاحب الكشف لم يرد الحروف الزماني بل ادعى نفيه واقام عليه دليلا غايته ان اورد
 في مقام الاستدلال مدخول منه قبل سبق بعد ذلك محال لان تعال الشبهة في ان امر احبوا
 الزماني وانما قلت غايته بان ما اورد في مقام الاستدلال مدخول منه على وجه التمثل والآن
 فقد حققنا وجه الاستدلال المذكور وبتنا انه على اصل الحكماء ثم ان تفصيله
 بين قوله رتبة وقوله ذاتا باداة التفرع صرح في انه زعم ان التأخر رتبة غير التأخر ذاتا
 وقد عرفت انه فتنه **قال** مصدر **اول** هذا على ما يؤول من انه مشتق والى فني ذهب
 الى انه اسم وليس بمحوز ولم يؤخذ من قرائت وانما هو اسم مثل التورية والاحيل واليه قرائت
 ولا يفر القرآن كما نقلوا في اوقات القرآن وقال الواحد في الكسوة وقول الشافعي اسم
 لكتاب الله تعالى شدة انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق **قال**
 بمعنى الجمع **اول** قدم هذا المعنى لاصالته بالنسبة الى معنى التلاوة لان في التلاوة معنى الجمع
 وليس في الجمع معنى التلاوة فيحوز ارجاع معنى التلاوة الى معنى الجمع ولا يجوز ارجاع معنى الجمع الى معنى
 التلاوة **اول** وبمعنى القراءة **اول** عدل عن عبارة التلاوة الواقعة في كلام الفاضل التفات زان
 وكان الفضل لما لان القراءة كالقرآن مشترك بين المعنيين المذكورين ولا ينبغي تعيين
 احد معنيين المشترك بمشرك مثلا خلافا للتلاوة فانها مخصوصة لنا في معنى القرآن فكان
 الكتاب ان يقول وبمعنى التلاوة يقال قرائت الكتاب وقراءة **قال** وقراءة وقراءة
اول ان يقرأ بقوله قراءة ولم يأت عند بيانه اتيان القرآن بمعنى الجمع فكان منطته
 لان يتوهم ان القراءة انما هي مصدر رامن قرائت بمعنى تلوت لامن قرائت بمعنى جمعت
 وليس الا كذلك فان القراءة كما هي مصدر رامن قرائت بمعنى تلوت كذلك هي مصدر رامن قرائت
 بمعنى جمعت لشد ذلك ما في الصياح من قوله قرائت الكتاب وقراءة وقرآنا ومنه سمي القرآن
 قال ابو عبيد سمي القرآن لانه جمع السور **قال** ثم نقل **اول** معنى نقل لفظ القرآن
 عن احد المعنيين المذكورين فالقول عندنا في المنقول كما توهم من قال فالمنقول
 الى المجموع الشخصي اما القرآن بمعنى الجمع او القرآن بمعنى التلاوة ثم المفهوم من سياق كلام الفضل

القرآن في اصل
مصدر

ومن سمي القرآن

الحق

المعنى وكلام الفاضل التفات زان هو ان يكون النقل عن المعنى المصدر والفظ انه منقول
 عن معنى المنقول على ما صرح به الفاضل كما يرد في كونه حيث قال بعد تفصيل معني
 القرآن ثم ان الموقر سمي القرآن لان المنقول سمي بالمصدر كما يقال للموسيقار بالملوك
 كتابا والمستمع هذا الاسم المنقول حتى جعل اسما لكلام الله تعالى وبه اخذ الفاضل التفات زان
 في شرحه التلخيص ثم ان الفاضل المحمدي اتي باداة التراخي حيث ان النقل المذكور كان
 بغلبة الاستعمال فلا جرم يكون بعد استعمال باعتبار واحد المعنيين مدعى فانهم **قال** الى هذا
 المجموع الموقر **اول** اجمع بين المعنيين اطرا والصحة النقل باعتبار كل منهما لا اعتبارا
 معاني النقل كما توهم من قال قوله على المجموع المعنيين الموقر يدل على اعتبار نقله عن كلا المعنيين
 والقول بان المشترك لا يمكن الجمع بين معنييه في النقل وهم اذ لا يتم ان النقل يقتضي ان يكون
 المنقول مستقلا في المعنى المنقول عنه حتى يلازم ان يكون المشترك المنقول باعتبار معنييه مستقلا
 بهما فيكون محالا لانهما لان النقل عن احد المعنيين المذكورين لا يجمع بينهما لان لفظ القرآن
 غير موضوع له ضرورة انه مشترك والمشترك في موضوع لمجموع المعنيين ولا احتمال للنقل عن كل
 منهما معا اذ لا يلازم تكرار النقل ولم نقل به احد والقول بالنقل يحتاج الى نقل القول به ثم ان
 في تحوز النقل عن كل من المعنيين بدلا من الاخر اذ اعلم ان اقتصر على احد المعنيين لافاضل
 التفات زان فانه اقتصر عن النقل عن المعنى الاول في حواشيه على الكسوف واقتصر على
 المعنى الكافي في التلويح ولك ان يقول انما اقتصر على المعنى الكافي في التلويح لان الكلام ثم
 في النقل بطريق الغلبة وهو مخصوص بذلك المعنى فان القرآن صار مستقلا في مطلق الموقر
 ثم شاع استعماله في الموقر المعنيين فصارت الاعلام الغالبة له ولم يستعمل في مطلق المجموع
 حتى يصور غلبته في المجموع المعنيين فنقله بطريق الغلبة لم يكن الا في المعنى المذكور واما
 نقله مطلقا فيحوز من كل واحد من المعنيين المذكورين والراجح نقله عن معنى الجمع لانه هو
 الاصل الدابر في جميع تصاريفه واختاره بهما لان كلامه بهما في نقله مطلقا لا في نقله
 بطريق الغلبة ومن غفل عن هذا قال صرح الفاضل التفات زان في حواشيه بنقله عن
 معنى الجمع ويشير الى نقله عن معنى التلاوة وصرح في التلويح بنقله عن معنى التلاوة ويشير
 الى نقله عن معنى التلويح وجهه واما مدخول لام التعريف بعد النقل فبنا على الاصل الذي
 ذكره الخاتمة حيث قالوا ما كان صفة قبل النقل او مصدر او موصوفا به كحليل الباهة

النقل المعنى المصدر
الجمع مع المنقول

ابن الخطيب

في كلامه بناء على ذلك
نقله عن كل واحد من المعنيين
وكان ينبغي ان يذكر

القرآن صرح به في حواشيه
ثم شاع في الموقر المعنيين
فصارت الاعلام الغالبة

ابن الخطيب

ما كان صفة قبل النقل او مصدر
موصوفا به

يدخله لام التعريف نحو الفضل والعلا ولم يريدوا كل مصدر الآثر ان يحوز بدوه واصلا
المصدر ولا دخلها اللام **قال** المنقول عنه تواتر افعلى بين الدفتين **اول** المشهور
لقام النقل عنه تواتر افعلى مستقلة والكتبة بين دفتي المصاحف خاصة افر مستقلة
انصا والمحشى الفاضل عدل عنه الى ما ذكره نظر الى ان مطلق النقل المتواتر عنه لم لا يلف
في القرآنية بل لا بد من اعتبار قد افر وهو ان يكون المنقول عنهم تواتر افعلى في انا
وما ذكر من كون النقل فيما بين دفتي المصاحف عند فائدة ذلك القيد للما جاء على يد
المصاحف على لم ينقل عنه وم كونه قرآنا فذلك اعتبر بدلا من القيد المذكور حتى يمتسكى
وهو ان جمع القرآن بين دفتي المصاحف انما كان في زمن عثمان رضي الله عنه فلا يصدق النقل
المذكور على القرآن قبل ذلك ولو اتي بالقيد المذكور بدل قوله فيما بين الدفتين لان تطبيق
التعريف على القرآن في كل عصر ولكن ان يقال المقصود تعريف القرآن للذين لم يدركوا من
النقل عنه وم مجزى اعني الكتبة بين الدفتين وبهم فامع فونه بالنقل عنه وم فيما بينها **قال**
هو المراد منها **اول** جزم نفعه للارادة واصحابه فله لان المفتحة بالتحديد بالتعاقب انما هو ذلك
المعنى وكأنه اوصى بايراد اداة الاصل الى ان ما وقع في كلام الفاضل التفتازاني من ان
الملايم كلام لا يلائم المقام لما فيه من ارباب يجوز ارادة غيرهما كما لا يخفى على ذوي الايمان
قال وقد يطلق **اول** صرح اولا بان النقل الى هذا المجموع الشخصي لا الى مطلق المجموع الشخصي
ولم يعمد الى المشترك بين الكل والبعض ثم بين اطلاق لفظ القرآن باعتبار معناه
الاصلي ايضا على القدر المشترك لئلا ياتي ان اطلاقه على المجموع الشخصي تارة وعلى المجموع
الكل افعلى مستقلة الى معنى المجموع المطلق كما زعم الفاضل التفتازاني صحت قال بعد
بيان نقله الى المجموع المطلق تارة على الكل وهو الكلام كلام وتارة على الكل وهو
اللابق لغرض الاصول فانما نقل المحشى اذ يرد في تضاعيف كلام الرد على الفاضل التفتازاني
على وجه دقيق قلنا تنبيه عليه الفاضل فله وكان يقول ان الفاضل التفتازاني اعتبر اولا
نقل القرآن الى المجموع المتلو العام ثم اهل هذا المجموع المتلو الشخصي والمجموع المتلو الكل المتلو
بين الكل والبعض هما ثم اعتبر اطلاقه على خصوص المجموع الشخصي وعلى خصوص القدر المشترك
بينه وبين البعض هما واعتبر في التلويح عليه ذلك المنقول عنه اعتبر لفظ القرآن بعد نقله
الى معنى المجموع في هذا المجموع الشخصي واطلاقه بطريق الحقيقة العرفية على المجموع الكل المشترك بين الكل

منه انما هو المراد منها
هو المراد منها
هو المراد منها

والبعض وانما ذهب الى هذا لانه رأى ان استعمال لفظ القرآن في القدر المشترك بين الكل والبعض
باعتبار ذلك المعنى المنقول عنه اظهر وان من احتج له فله باعتبار معناه الاصلي ونظر
الفاضل المحشى الى انه في تكرار النقل حيث نقل مرة الى المجموع العام واخرى الى المجموع الخاص النقل
خلاف الاصل فلما نصرا اليه الا بقدر الضرورة وبهم من دفعه بهما بما ذكره فنظر اذ في
وبالتقول افعلى **قال** نوع اختصاص به **اول** نقل عنه في الحقيقة مثل تعلق الاحكام الشرعية به كجواز
الصلوة وحده المسمى على الحديث وحده التلاوة على الجنب ومخوفا انتهى وبهذا يتبين ان
من قال اراد بنوع الاختصاص ان لا يوجد مثله في محاورات الناس وكلامهم فعلى هذا يكون
ما دون الآية وما فوقه والكلام الغير تمام وغيره مما لا يوجد مثله في محاورات الناس قرآنا فذلك
الكلام بغير معناه ونزله على غير معناه حتى يمتسكى وهو ان الحكم المتعلق ببعض القرآن على نوع معين
احدهما متعلق بلفظه كالاحكام المذكورة في الحقيقة المنقولة انفا وثانيهما ما يتعلق بمعناه كالاحكام
الشرعية المستنبطة عنه وغرض الاصول انما يتعلق بالثاني والحث عن الاول في النوع فالتا
المنقول له لاكتساب المقام لان الاطلاق المذكور يجب عرف الاصول على ما افصح عنه الفاضل
التفتازاني وليس للفقهاء عرف خاص في اطلاق القرآن على ما بينا في المحاشي الى علقنا ما
على التلويح ولصعوبة تعييني المراد من البعض المذكور ذكر الفاضل التفتازاني مطلقا
الكل الذي اطلق عليه القرآن طامعا لغرض الاصول حيث لم يتعوض لوصف مشترك بين الكل
وبعض **قال** وما يقال **اول** قائلة التفتازاني وقد نقل في هذا المقام كتابه بذكر
العبارة قوله ولما كان اثباته بالشرع اثباتا ان الله تعالى ما مولانا من القرآن وغيره انما هو
بالشرع فيقتصر على ما دل عليه الشرع فان قيل ثبوت الشرع متوقف على الكلام فاثباته به
دور ملت لا بل على دلالة المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام او لم يكن ذكره امام المؤمنين والاشاد
وغيره من الاثمة في كتبهم **اول** نقدا صافيا قال بهما فان الشرع لا يتوقف على كون القرآن
كلام الله تعالى وان توقف على كونه معجزة لكنه احتياط في تحكيم في التلويح بخلاف ذلك حيث
قال ثبوت الشرع متوقف على علمه وقدرته وكلامه تعالى والفاضل المحشى اصاب فيما ذكره في
المواقف وجواب سؤال بان صدق القول متوقف على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله تعالى دور
بقوله قلنا لا نعلم ان تصديقه كلام بل هو انما راجع الى ما وافق دعواه فانه يدل على صدقه
وثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنس القرآن الذي يعلم او لا معجزة خارجة عن قوا البشر

منه انما هو المراد منها

منه انما هو المراد منها
هو المراد منها
هو المراد منها

ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم تثبت كما اذا كان المعجزة شيئا آخر وفي الحاشية الى نقلت عنه
ثم ان قوله لم يعلم به ايستدلال ان دلالة على الصدق ليست باعتبار ان كلام النبي لكنه افطاء
فما ذكره ههنا حيث خالف الحق الذي ادعته بهما كوزعم ان توقف الشرع على ايجاز القرآن
يا معنى ثبوت كونه كلام الله بالشرع وهذا مما لا ينبغي ان يصدر عن غير فضل عن قيمة **قال**
ولما كان اثبات القرآن بالشرع **اول** اراد ان يقول ان المتك في اثبات القرآن لما كان مخف
في الشرع وقد دل على ان تصدق به ما يدل على حدوده لم يبق مجال لانكاره لعدم القدرة على اثباته
بدون تلك الصفات الدالة عليه ومن هنا يتبين تأثير الحكم المذكور في ثالث العقود التي اعتبر
القائل المذكور في تعليل الجواب حيث قال صدر المصنف كتابه بنظر من تلك الصفات لكونه مع رعاية
براعة الاستدلال دلالة على اثبات ما هو معظم خلافيات المعترض واستدراكه صديقه في الكلام وانما
الان ما ثبت بالشرع من كلام الله تعالى حادث وقد خفي المراد الذي ذكرناه على الناظر في الكلام
المذكور حيث على المحقق الفاضل حيث نقل الشرط المتضمن للحكم المذكور وترك ما هو الباطل له عند نقله
تعليل الجواب وهو حيث ان ما ثبت بالشرع من كلام الله تعالى حادث ومن الغافلين
عن الشرط المذكور للحكم وما هو المقصود منه من قال في بيان قوله ولما كان اثبات القرآن بالشرع
لانه لو اتوا من الانبياء على السلام ان الله لم يكلمهم حيث كلف بيانه ثبوت بالشرع ولم يتوقف
لبيان اخصاره فيه وبيان ما هو الغرض منه **قال** اما **اول** منه هذا اليراد غفلته
عن الحاشية التي نقلنا ما عن قائل القول المذكور كالاخف **قال** عند الحكم جوهري **اول**
فهذا مناقضه ومن ان لا يمان ان يكون الحكم المستفاد من قوله هو هذه العبارات مقصودا او لا يكون
وعلى الاول يجز ان يقال لا دخل لذلك الحكم فيما اوردوه فان المراد من القرآن ههنا هو الحكم المذكور
وشتغل عليه الكلام من الطرفين سواء كان له معنى آخر او لم يكن وعلى الثاني لا يكون الحكم المستفاد
من قوله ان القرآن عند المصنف في موقعه لان القول بقراءة هذه العبارات غير مختص به انما يقتضيه
هو اخصار معنى القرآن فيها **قال** ومن معجزة اجماعا **اول** فنه تحت وهو ان الثابت اجماعا هو ان
في هذا الجرح المنقول البنا تواتر عن النبي عجم ايجازا واللازم منه ان يكون فيه ما ثبت بالشرع
فلا يجوز اثبات ذلك بالشرع ولم يثبت اجماعا انه ليس فيه ما يستحق معجزة فلو ان يكون بعض ما فيه ثبتا
بالشرع لعدم كونه معجزة او قد حرمه الفاضل المحقق بذلك في حاشيته على شرحه انتم حيث قال توقف
السنه على ذلك معنى على صدق المبلغ ظاهر واما الكتاب فلان كل واحد مما استدلل به على الاحكام

تأمل على

لست معجزة فلا يعلم انه من كلام الا باخبار فلا بد من صدقه **قال** ويشترط المعجزة ان يكون
صادرة من الله تعالى **قول** لقائل ان يقول ان اراد صدور ما من الله تعالى علمه لا يكون لقدرة
العبد مدخل فيها لا خلقا ولا كسبا فلان ان شرط المعجزة وسياق النقل عن الامام الخضر المصنف عن
عدم شرط المعجزة بما ذكر وان اراد صدور ما منه علم وجه لا يكون لقدرة العبد مدخل فيها
خلقاً اعلم من ان يكون لما مدخل فيها كسبا ولا يكون فلا يتم التوفيق لان الغرض من تمهيد
المقدمة تبينه قوله وبما يجاز ما علم انها ليست بكلام البشر وتخصيته موقوفه على ان يكون المعجزة
مستوطنة بعدم تأثير قدرة العبد فيها لا خلقا ولا كسبا كالاخف **قال** فنه المعجزة ما لم يعلم
اول في تمام هذا التوفيق نظر لان اللازم من كونها معجزة ثبوت النبوة بها لا عدم ثبوت
النبوة الا بها اذ لم يبق في كلامه ما يدل على اخصار مثبت النبوة فيها وسياق كلامه متعلق
بهذا التام **قال** فكيف يجوز اثباتها بما **اول** فنه تحت وهو انه ان اراد ان لا يجوز اثبات اعجازها
وما توقف عليه اعجازها به فلم ولكن ذلك لا بد من نفي هذا المقام لان الكلام في كونها كلام الله
وذلك ليس ما توقف عليه اعجازها على ما عرفت وعرفت ايضا انه معترف به في غير هذا الكتاب ان اراد
انه لا يجوز اثبات وصف من اوصافها به سواء توقف اعجازها على علمه او لم يتوقف فلان ذلك فان
ما لا يتوقف عليه اعجازها من الاوصاف يجوز اثباته بالشرع لعدم احتمال توقف الشرع **قال**
اما بالذوق السليق او المكتسب **اول** والحق ان الاعجاز المعلوم بالذوق هو الاعجاز في جهة
البطلان والذوق سليقا كان او مكتسبا غير مستغنى في الاطلاع على بلاغه كل من ادرك من القرآن
لانه موقوف على امور لا طريق الى ادراكها الا من جهة السماع من النبي صلى الله عليه وسلم منها بسبب
النزول ومقتضيات المقام التي نزلت السورة والآيات مطابقة علمها وما يتعلق من تعيين
الحكم المرادة منها من بيان منقولاته ومجملاته وغير ذلك مما لا يستبد العقل في ادراكه وبالجمله
فعدم كفاية الذوق في الوقوف على ما في سورة القرآن وآياته من تفصيل الاعجاز من جهة
البلاغة والاحتياج في ذلك الى الشرع اظهر من ان يخفى **قال** وبما يجاز ما يعلم **اول** فنه تحت
انما ان المعلوم بانما هو ان فيها ليس من كلام البشر ولا يمان منه ان يكون مجموعها كلام الله تعالى
فلا بد في تحصيل هذا العلم من التمسك بالشرع وكما انه الى اثبات قرآنيته مجموع ما بين دفتي
المصاحف الا النقل المتواتر عن صاحب الشرع لذلك لا طريق الى اثبات كونه كلام الله تعالى الا النقل
عنه قال شمس الأئمة الخضر في اصوله وباب القرآن باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر

نعم مستغنى عن الاطلاع على البطلان
في جملة الحق الاعجاز
لا يجوز كما لا يخفى
منه

كونه قرائنا فان كل كونه محققا ثبت ان قرآن بدون النقل المتواتر قلنا لا خلاف
 في ان ما دون الآية غير محقق وكذا الآية القصية وهو في ان ثبت به العلم قطعا فظاهر ان الطريق
 منه النقل المتواتر مع ان كونه محققا دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جزمه وليس
 بدليل في نفسه على انه كلام الله تعالى وان يقدر الله ورسوله على كلام مع البشر عن مثله
 كما اقدر عيسى ومحمد على احياء الموتى وعلى ان يخلق من الطين كهيئة الطير فتفخ منه فيكون طيرا
 باذن الله ففهمنا ان الطريق منه النقل المتواتر الى هذا الكلام ولا ينبغي ان نشبه على ذلك
 ان اثبات كونه قرائنا وكذا اثبات كونه كلام الله تعالى بالشريعة لا ينافي كونه مثبتا للشريعة حيث
 انه محقق فان كونه مع الاسواقف على كونه قرائنا وعلى كونه كلام الله تعالى فانه ينفذ ما توهم الفاضل
 المحقق كذا في قوله **قال** وانما كلام خالق القوي والقدرة **اول** انا في هذا ولم يكلف بشئ
 كونها كلام البشر لانه لا يلزم منه كونها كلام الله تعالى لبقاء احتمال آخر وهو ان يكون كلام الجن والملك
 ولما قلنا ان يقول ان المعلوم باخبارنا البشر انما هو الاول دون الثاني فالتصريح المذكور لا يجوز
 نفعا فان قلت ليس قد دل قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اعلم ان
 كلام الله تعالى ثبت كاشفا في ذلك انما الكلام في دلالة اخبارنا عليه وعلى ان يقال باخبارنا ثبت
 صدق مضمونه وبصدق مضمونه ثبت ان كلام الله في اخبارنا ثبت ان كلام الله وانما قلنا
 باخبارنا ثبت صدق مضمونه لانه ثبت به صدق مدعي النبوة بناء على انه تصديق فعل من الله
 وتصديق الفعل لا يكون الا صادقا ومن هنا يتبين ف وقول من قال ان اراد به انما ليس كلاما
 صادرا عن بشر فهو غير مسلم عند المعتزلة وتصح العلامة فها بعد مخالف لمذهبهم لانهم لا يسمون
 في انما ليست كلاما صادرا عن البشر كلف بهم لانهم لا يسمون مضمون الآية المنقولة انما انما تراهم
 في دلالة المعجزة من حيث انها معجزة على ان لا يدخل فيه القدرة البعيدة ولا ينافي ذلك اعتراضهم
 بدلالة بعض المعجزات على ان لا يكون فيها القدرة البعيدة مدخل لخصوصية فيها **قال** كان نص عليه
 العلامة **اول** قد عرفت ان من وهم ان هذا التخصيص منه مخالف لمذهب المعتزلة فقد وهم **قال**
 والعلم بثبوت الشريعة موقوف **اول** قد عرفت ان من ادعى ان لا يلزم من دلالة دليل مخصوص على
 ثبوت او توقف ثبوت ذلك الامر عليه الا بعد ان ثبت الاختصاص دليل فيه ولم يبق في
 كلام ما يدل على ذلك **قال** ولو كان من الله تعالى **اول** فيه **ح** وهو ان ما ذكره على قدر
 تمامه انما يدل على انه لا يجوز اثبات كونه من الله تعالى بالشريعة لتوقف الشريعة عليه ولا يدل على انه

لا يجوز

لا يجوز اثبات كونه كلام الله تعالى بالشريعة فان الثاني اخص من الله تعالى لانه اعتبر فيه قدر ايد وهو
 ان لا يكون للقدرة الكاشفة للعبد مدخل فيه فالتوقف على الشريعة هو المانع العام والموقوف
 على الشريعة هو المانع الخاص فلما قد **قال** فلا يصح اثبات ثبوتها **اول** لقائل ان يقول ولو لم
 انه لا يصح اثبات ثبوتها بالشريعة لكن في القرآنية امر آخر واذ ذلك وهو ان لا يكون منسوخ
 التلاوة فان هذا القيد معتبر في حد القرآن فان شئ تلاوته كلام الله تعالى معجزة وليس بان
 وذلك لا يعلم الا من الشريعة محذور ان يكون ثبوت القرآن بالشريعة باعتبار ذلك القيد **قال**
 ثم ثبت به البعض الآخر **اول** الظاهر ان المراد من ذلك البعض ما لا يخفى فيه فلا يجهل علمه ما اورد
 بقوله اذ لا يشبهه على احد **قال** لانه بناء على الشريعة **اول** يعني ان بناء القرآن على الشريعة المبنية على
 غير من المعجزات بناء للقوى على الضعيف لان سائر المعجزات دون القرآن ويمكن ان يناقش فيه
 بان يقال نعم ان القرآن اقوى من كل معجزة غير كنه لانهم اقوى من القدرة المشتركة فيما عداه من المعجزات
 المتواترة المتعارفة بين الكائنات واللازم ما ذكره بناء القرآن بالوسط على ذلك القدرة المشتركة وكونه
 دون القرآن في قوة الدلالة خصوصا بالنسبة الى عامة اهل الشريعة غير مسلم **قال** حكمه **اول**
 فانه من طلائع ابعاد القرآن متناهية في البلاغة وظهور لا يخفى فيها محذور ان يختلف احكامها
 بلا لزوم حكم **قال** لان ثبت بالشريعة **اول** نعم كذلك لكن اللازم ما ذكره ثبوت جزم
 المعجزة بالشريعة لا بثبوت نفسها به وجزم المعجزة ليس معجزة فان قلت جزء المعجزة ما يتوقف
 عليه المعجزة فلا يجوز اثباته بالشريعة كالجواز اثباتها به قلت توقف المعجزة على كل جزء
 من اجزائها غير ظاهر فان المعلوم قطعا ان مقدار الصورة معجزة وانما ان لكل جزء منها
 مدخل في اخبارنا في غير معلوم فانما لا تعلم انه لو حذف عنها كلمة لا يبق فيها اخبارنا من غير توقف
 اخبارنا عليها فانهم فانه دقق **قال** عند القائل به **اول** قد عرفت ان خرازة لانه لو لم ان يكون توقف
 اثباته على الشريعة عند القائل به وليس كذلك فانه موقوف على نفسه في امر غاية ان الحاجة
 الى التمسك به مخصوصة للتأليف بالكلام الشفيع **قال** اذ ظاهر مكتوف **اول** ما هو المكتوف
 اتصاف تلك العبارات بالاوصاف المذكورة وانما يلزم من اتصاف القرآن بها اذ ثبت
 انها قرآن وثبت ذلك بالشريعة فان تصاف القرآن بتلك الاوصاف انما هو بالشريعة وهذا مكتوف
 للشريعة فيه **قال** وهو تركه **اول** لا يخفى ما في هذا التركيب من الدلالة على الاختصار الدليل العقلي
 فما ذكره ويؤيد تلك الدلالة وقوع ادلة الخصم بها في مقابلة ادلة التمسك الواقعة في قرينة

على ما استدل به في دلالة الشريعة
 على ما استدل به في دلالة الشريعة
 على ما استدل به في دلالة الشريعة

المفصح عن عدم إحصاءه في المثال المذكور إلا أن المختص بهما فذكر لشيء الدليل العقل بل فردا مختصا
منه مشهورا فيهم فلا يفتقد بالذكر وكأنه مذكور منكم اقتصد دفع ذهاب الوجود إلى إحصاء
شيء الدليل العقل في ذكر فأن دفع ما قبل لأن إحصاء الدليل العقل فيه كما يدل عليه قوله وهو
تركبه إذا فانه قال في شرحه المواقف في بيان دليلهم العقل وأما المعقول فوجهان واجيب بأن
المراد وهو تركبه لا يقال ان ما ذكره في لفح المواقف من جعل التمسك بالتركيب من
الاولد الثقلية حيث قال الرابع اختلفت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من
الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا لا ناقول للتمسك به وجهان أحدهما ما ذكرته ومبناه
على النقل فيكون من الاولد الثقلية والآخر ما ذكره مبناه على العقل فيكون من الاخر
العقلية وانما قلت ومبناه على العقل لان المستدل به على هذا الوجه لم يثبت تركيب القرآن
بالنقل بل التمسك به بدلالة العقل عليه بمعونة الحس فان الكلام في القرآن المفتر على الموقر
وتركيبه اظهر من ان يخفى فلا حاجة الى اثباته الى النقل ولادلاله فيما ذكره في شرحه المواقف على إحصاء
اولد الثقلية في الوجهين المذكورين ثم يدل على ذلك بعض اولد الثقلية وهو المنقول
عدم إحصاءه فيهما **قال** كقولهم ما تأتيتهم **اول** في دلالته على المطلوب المذكور فظلالا في
الاستقصاء وهم يلعبون ودلالته على انهم يلعبون عند ورود المذكر الحادث من الوجود وليس ذلك
ما يدل على حدوث كل ذكر ما في منهجهم بل من حدوث القرآن وقد قال كثير من اهل التفسير
ان المراد به انما هو التذكير والمواظبة على ان الرسول عدم الحارجه عن القرآن **قال**
كما توهم هذا القائل **اول** ليس كلامه ما يدعيه ذلك فانه لم يقل ان الدليل السمع على القرآن
لا يدل على حدوثه صريحا بل يدل على انصافه ما يوجب حدوثه بل قال ان الشرح حول انصافه بعضيات
توجب حدوثه وان هذا من ذلك وغاية ما يلزم ما ذكره انه رتج الدليل السمع الدال على حدوثه
لقوته دلالة خلاف دلالة حدوثه لانه قابل للتأويل ولانه لا يناسب المقام كالاخيه **قال**
قلت انهم يجوزون **اول** ظاهر هذا الجواب بوجهين انهم سلموا كون القرآن كلام الله تعالى على معنى
انه صفة من صفاته تعالى ويجوزون عدم قيامه بذاته وليس الامم كذلك فانه مشترك كون صفة له تعالى
خرج بذلك الامم في ايجار الافكار حيث قال وأما المعترض فقد ارادوا كما فانه على ان يكون معك
انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقة كالا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقة
قال قيام كلام الله تعالى بغير **اول** هذا الوجه انما كان من بعضهم قال الامم بعد ما ذكر اتفاقهم المنقول

انما هو التذكير والمواظبة على ان الرسول عدم الحارجه عن القرآن

اتفا واتفقوا ايضا على ان كلام الرب تعالى من الحروف والاصوات وانما محدث مخلوق
ثم اختلفوا في ذهب الجبائي وابنه ابو يونس الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي ان الله
يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباكون وذهب ابو اللؤلؤ
العلافي واحياه الى ان بعضه في محل ويوقوله كن وبعضه لا في محل كالاحر والتهني
والجزر واللتجنا وذهب الحسن بن محمد النخعي الى ان كلام الله تعالى اذا قرئ ونوعه اذا
كتب فهو جسم **قال** ويرد عليه **اول** انما يرد هذا على قولهم ان لو كان مرادهم من الكلام
في قولهم هو كلام الحكيم على قاعدة اللغة ولم يثبت تلك الارادة منهم بل انظر البيان
بقوله بمعنى انه موجود للكلام لا انه محمول له انهم صرفوه عن مقتضى القاعدة اللغوية فكل شيء
فيما قالوا سوى حرف اللفظ عن معناه اللغوي وذلك ليس بجواب **قال** على قاي اللغة
في المشتقات **اول** ما ذكره انما هو مقتضى قاعدة الاشتقاق الا ان اللغة عند اطلاقها
شتمل الاشتقاق والحرف واذا قصد تجردها عما يقال من اللغة **قال** كالمحكي والاد
اول يريد ان يقول ان القاعدة في مثل هذه المشتقات قيام ماخذ الاشتقاق بمقتضى
علمه المشتق حقيقة وفائدة التقييد بالمثل الا حراز عن بعض المشتقات كاللاني والقامر
فان معناه ذوليته وذو ثمر فقاعدته الاشتقاق فيهما لا تقتضي ما ذكره فاداة التبيين في
المثالين المذكورين لتقييد المشتقات بما تله ما ذكره لا التمثيل مطلقا فافهم **قال** مقام
الكلام **اول** قال الفاضل التفتازاني في توير رد الجواب المذكور ان المعلوم من الكلام
من قام به الكلام بل المعلوم منه من قام به الكلام لان الكلام مؤلف من الحروف وهي
كيفية توضع للصوت العارض للهواء تدركه بقوله واجاد العوض في محل لا يوجب
انصاف الموجود به ولا اضافته الى الموجود اضافة الكلام الى الكلام يريد بذلك ان يقول
ان الكلام وان لم يكن قائما بالكلمة لكن بينه وبين الكلام اضافة وملافة منهما اهل
اللسان يقوم تلك الاضافة مقام القام في سائر المشتقات وبايجاد الكلام في جسم
آخر لا يحصل تلك الاضافة فانه لو صدر صوت عن زيد مثلا يقول اهل اللغة واللسان
صاح زيد بخلاف ما لو ضرب بالطين واحرث صيحة فانه لا يقولون في هذه الحالة صاح
زيد والفاضل المحمدي نظر الى ان الكلام اللفظي وان لم يكن قائما بالكلمة لكن الكلام
النفس قائم به وكون الكلام شكلا حقيقة انما هو بذلك الكلام لا بالكلام اللفظي

فمنه فائدة الاشتقاق فقام مقام
الاشتقاق في غير ذلك على اشتقاق
او اشتقاق اضافة وعلاقة
بينهما يقوم مقام المذكور
ونحن غنا في

معنى الكلام في العرف العام وبه اخذ ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في تجديد الكلام المنفرد للصلوة
قال في البداية والاي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الكلام في العرف اسم للوقوف المنظوم المسجدة
واذ لم يحصل به النظام الحرفي فان وجد في التأليف ليس شرط كون الحروف
المنظومة كلاما في العرف ان يكون منظوما المعنى فان الكلام العرفي نوعان مسمى ومستعمل لهذا
لوسم بالملامح في صلواته انتهى وبهذا تبين انه ليس بهذا المعنى اصطلاح بل هو
بالعرف العام كما هو دأبهم في كثير من الاحكام وظاهر في سابق الى بعض الامام من ان ما ذكر
به هو علم اصطلاح الفقهاء حيث قالوا انبسط الصلوة بكلام البشر في فصيحا
وانتبه ما في قول صاحب البداية ان كلام الناس في مقامهم العرفي يتبع وجود حروف الهجاء وانما
المعنى انتهى حيث شرط انما المعنى يخرج الماهل وهو ان يسمي الكلام العرفي فافهم وتبين
عدم اختصاص التعريف المذكور ببعض الاصوليين وان اوههم الفاضل الى سبيل التعريف
اليه **قال المسمى اول** هذا هو المسمى اقرض عن الحروف المتخيلة والحروف
المكتوبة على ما شرنا الله فمما سبق فانما وان تكونا من الحروف حقيقة لكن اطلاق لفظ الحروف
عليها يشيع في العرف والكلام في التعريف على حسب العرف فنسب رعاية في قبول التعريف
انضا وبهذا التحقيق انصح بطلان ما قيل والحق ان المتخيلة ليست حروفا خارجة والامر
بالوقوف في التعريف الخارجة لانها المتبادرة منها ولكونها مأخوذة في تعريف الكلام الخارجي
والمتخيلة ليست حروفا حقيقة فلا حاجة الى ذكر المسمى اقرض عنها ولذلك لم يذكر مولانا
عضد الله والدين في شرح المختصر فالوجه ان يجعل هذا المسمى لرفع التوهم لا للاعتراف
في التسمية التي نقلت عنه لخرج خوفا اذا صدر عن قادر من مثالا ومن لم يتردد في القيد
الترزم كونها كلاما ولم يشترط وحدة الحلي لكن القادر من الانتصاف ان الكلام لعدم القيام
بكل منهما انتهى فذكر مما سبق ما يتعلق بهذا المقام من النقض والابرام فتذكر كرم ان قوله
ولم يشترط وحدة الحلي مبني على ما بهله فان اللفظ قائم بالهواء لا بالالفاظ فحمله الهواء
دون الالفاظ الا ان هذا الفرق انما يتضح بتدقيق حكي فلذلك لم يلتفت اليه واجزا الكلام
على ما هو الكلام لان اهل العرف من عدم الفرق بين اللفظ واللفظ لا يقال الهواء
انضا معتد في الصورة المذكورة فلا ما بهله لانا نقول لا بجزء لوجوه اتفاقا فان من
زاد القيد المذكور لا يخرج اللفظ عن هذا الكلام عند تلفظ حروفه شيئا مع تعدد

قائدا الى الخطيب

في بيان

الحاصل

الحاصل لما كان الصوت المذكور ولا مجال لان يقال انه اطلق الحلي على الالفاظ لقيام معنى اللفظ
به لان ساق الكلام وطاقة شديدا ان على ان المراد محلي الكلام واطلاق الكلام على المعنى
لا ينسب المقام لان القائل لزيادة القيد المذكور ينسب الكلام لنفسه ولا يطلق الكلام الا
على اللفظ **قال** قد ان اقرض ان تلك الزيادة انما هي في معنى المصطلح عند النجاة لا في معناه
بحسب العرف العام فلما تبين ان يقال متى شرط كون كلاما وقوله الموضع عليه بالزم ان لا يكون
الحروف المتولفة كلاما اذا لم يقع عليها اصطلاح مع ان اهل اللغة قسموا الكلام الى المسمى والمستعمل
قال بعض الافاضل ولا بعد ان يقال اطلاق الكلام على الماهل على سبيل المجاز لان الصبي
اذا سغفنا يصل بين حرفين كالبا، مع الباء، والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم
ما لم يعلم انه ما لفظ به موضوع لغيره لمعنى ومراعاة اطلاق الكلام في العرف الخاق لان اطلاقه
على الماهل في اللغة على سبيل الحقيقة خرج بذلك نزع الدين الرضى حيث قال هو ان الكلام موضوع
لنفس متكلم به سواء كان كلمة بحرف واحد كوا والعطف او كان اكثر من كلمة وسواء كان ماهلا
اولا انا اطلاقه على المفردات فلكونك لنكلم بكلمة كزيدا وكلمات غير مركبة تركب بالاعراب
كزيد وعمر وهذا كلام غير منبذ واما اطلاقه على الماهل فلكونك متكلم فلان بكلام لا معنى له انتهى
فلا يتجه عليه ما قيل فانه نظر لانه ان اراد بقوله لا يوصف بانه متكلم ان ذلك المستعمل لا يوصف
بانه متكلم مطلق فلانم كف فانه يقال متكلم فلان بكلمة لا معنى لها خرج بذلك الرضى وان اراد انه
لا يوصف بانه متكلم مراد بالمتكلم ما يتبادر منه اعني المتكلم بكلام مستعمل فلم ولا يبعد
لان كلاما في الموضوع له لا فاما يتبادر من الفرد الكامل عند الاطلاق **قال** عن قادر واحد
اول انما قال عن قادر واحد ولم يقل عن كل اونا طبق محرز اعني اطلاق المتكلم او الناطق في
الصورة التي اقرض عنها بالقيود المذكور على من تفوق بجزء من اجزاء كلمة واحدة وانما لم يقل
عن شخص واحد لان الشخص لا يطلق على الله تعالى والكلام ينسب الله ويقال القوان كلام الله تعالى
قال في عرف النجاة **اول** اراد بالخبر جمهورهم لما عرفت مما سبق ان بعضهم لا يباح هذا العرف
وهنا رددت ان ان الكلام قبل ذلك ليس على عوهم فالهم **قال** فائدة تامة **اول** قيد الفائدة
بالتامة تعيين الفائدة التي عن سكوت عليها فان بذلك تختص الكلام بالجل المفيدة لان
مطلق الفائدة تحقق في كل ما تضمن كلمتين بالهنا وكالا في **قال** المعنى الاول **اول**
اراد به المعنى الذي عرفه بعض الاصوليين ومن حمله على المعنى المستفاد من التعريف المذكور

قائدا الى الخطيب

المقتد بالبعد المذكورين بقوله وقدرنا اذ قد ان آخر ان الما تم اعرض بانه لا يصلح التخصيص استفاد
من قول الفاضل المحيى باعتبار توصف صاحبه بانه مكمل اذ بالمامل ايضا توصف صاحبه
بانه مكمل فقد اخطا ولان ما ذكرناه هو المعنى الثاني للكلام وتقييد المكمل بمقابل الاخر والاخرى
مناوئ على ان المراد من المعنى الاول هو ما ذكرناه لا ما تقرر فان من تلفظ بالمعنى الاول لم يخرج
عن هذا الجمع والخس فيدخل في هذا الكلام المقابل لما خور **قال** الذي باعتبار
اول فائدة التوصف على ما ذكرناه انما دفع ذياب العليم الى المعنى المقتد بالبعدين
المذكورين وانما جعل على هذا المعنى دون المعنى الآخر لئلا يلزم ان يكون توصيف بالتأليف
والتنظيم لغوا فان قلت الس في التوصيف بهما فائدة اخرى وهي نفى احتمال الكلام النفعي قلت
ذلك وهم سبق الى فهم الفاضل التفاضل والسياسة لان الاحتمال المذكور قد اندفع من قول
الامر بقوله انزل فان المنزل على المعنى الجازي التعارف هو الكلام اللفظي دون النفس
قال مقابل الاعم **اول** فان قلت الجمع عقد في الكلام لا عدم فالاعم بالاستسبين كلام
ومنه قول الحسن صلوة النهار بجماعه لانه لا يسع فيها واداة فلا يستبين ما يكمل مقابل الاعم
الفصيح علما افصح عنه الحسن واحسن حيث قال على ما نقل عنه الرخشي في الفائق في ذكر
الله تعالى في السوف كان له من الاجر بعد كل فصيح فيها وجماعه لا يكمل كازمة الفاضل المحيى
نعم هو مقابل للاخرى والخس عدم مطاوعة الاله بحسب اللفظ على المتلفظ والوقف بين
الاخرى والاعم واخر وان اوبهم عدم الفرق جمع بينهما في مقابلة **قلت** الاعم كما يطلق ويراد به
ما لا يصح ولا يبين كلامه كذلك يطلق ويراد به من لا يقدّر على الكلام اصلا ومنه العجاء للبرية
وفي الحديث جرح العجاء جبار صرح بذلك الجوهري في الصحاح في مرادف الاعم والاخرى ومقابل
المكمل ففائدة عطف الاخرى عليه دفع ذياب الوهم من لفظ الاعم الى المعنى الآخر لان السبب في
فانهم المرام **قال** حال موطنه **اول** وفي الحقيقة المنقولة عنه الحال الموطنه اسم جامد موصوف
بوصفه من الحال في الحقيقة فكان ذلك الاسم وطاء الطرعا لما هو حال حقيقة لم يبق قبلها صوغا
بها انتهى وفيه نظر لانه لا يسم من قوله لما هو حال حقيقة ان لا يكون الحال الموطنه نفسها حالا
حقيقة وليس كذلك فانها حال حقيقة غابته ان المقصود الاصل حقيقة فان ذكرها قبلها بوطنة
لذكرها وذلك لا يخرج نفسها عن هذا الحال لانه ثم ان في المقام كلاما آخر وهو انه لا يخلو من الصدق
هذا الحال الموطنه على قوله كلاما اول صدق عليه وعلى الكمال وجه ليجوز كونه حالا موطنه

ولكن لا يجوز ان يكون
المكمل في

في قوله لا يجوز ان يكون
المكمل في

مطلوبه

لعدم

لعدم جواز ضرورة ان عدم صدق الحدس لم يرد صدق الحدود وعلى الاول لا وجه للتردد
فيه لتعين كونه حالا موطنه ضرورة ان صدق الحدس يرد صدق الحدود وكذا الحال في كونه حالا
مؤكدته ويمكن ان يقال ان صدق هذا الحال الموطنه عليه مشكوك فيه لان قصد التوطئة
معتبر فيه وهو مما محتمل غير محضوم به ولذلك تردده وكذا الجواب عن الكا والفا على ان يقول
لا تانع بين القصد من قصد التوطئة للاحق وقصد التاكيد لابق فلا وجه لاداء منع
الجمع وتفصيله انه اخذ الحال المؤكدة بمقابلة الحال الموطنه ولا تقابل بينهما لانها من الاقام
المتداخلة وذلك ان الحال تستلزم اعتبارا شتى منها تفصيها باعتبار انتقال معناها ولزوم ال
المنقلة واللازم ومنها تفصيها باعتبار قصد لذاتها وللتوطئة بها الى المقصود والموطنة
ومنها تفصيها باعتبار الزمان الى المقارنة والمقدرة والحكمة ومنها تفصيها باعتبار التبيين
والتاكيد الى المبينة والمؤكدة وقد ورد في المقصود ان ام مالك في شرح الاغنية على وفق ما ذكرنا
حيث قال فان قلت قد تقدم ان الحال نوعان مبينة ومؤكدة وقد ذكر الخوارج انوا لخاصة
وهي المستقيمة والحكمة والمقدرة والموطنة كيف وليس من مضمون احدها ما يمنع الجمع مع الاخرى
في محله واحد فيجوز ان يكون قيد واحد حالا موطنه حال كونه حالا مؤكدة فلا وجه للفصل
بينها باداة التقابل فان قلت الس القصد تبعاً معتبر في الحال الموطنه والقصد اصالة معتبر
في الحال المؤكدة فكيف يجعان في محله واحد قلت نعم ان القصد تبعاً معتبر في الحال الموطنه لكن
بالقياس الى ما بعدهم فلا ينافي في تحقق كونها مقصودة اصلا بالقياس الى ما قبلها وان القصد
اصلا معتبر في الحال المؤكدة لكن ذلك من وجه فلا ينافي في تحقق القصد تبعاً فيها من وجه آخر
فان الاصل والتبعية في الامور الاضافية فيجوز ان تكون القصد الى شيء واحد اصلا وتبعاً
بالقياس الى امرين وهذا التفصيل انفع ما قيل ولا شك ان الغرض الاصل من قول كلاما
مؤلفا على قدر كونه مؤكداً تحت الفة اذ كان حالا موطنه لان الغرض الاصل منه على التقدير
الكلي ان القرآن يكون مؤلفاً منطقياً لا بيان بكونه كلاما لان الحال فيها حقيقة هي الصفة وفي
المقصود على قدر كونه مؤكداً يكون التوصيف بكونه كلاما مقصودا اصلياً بكونه حالا
حقيقة حيث نعم ان المؤكدة لا بد ان تكون مقصودة اصلا من جميع الوجوه وان الموطنه
لازمها ان لا تكون مقصودة اصلا ولا سيما لا سيما لانها في التاكيد فضله في الكلام
فان يكون المؤكدة مقصودة اصلا من كل الوجوه وان الموطنه يجوز ان يكون مقصوداً

في قوله لا يجوز ان يكون
المكمل في

في قوله لا يجوز ان يكون
المكمل في

اصاله باعتبار آخر غير اعتبار كونها موطنة **قال** كاهن به الرخصة في تفسير قوله انا انزلناه
 قرآنا عينا **اول** حكم كالبية قرآنا ثم وهو حكم الحكم الحالك كلاما بهما فلذلك قال ص 2 به في
 تفسير قوله تعالى ان بقى بها موضع كذا وهو انه ما زاد في تفسير القول المذكور على ان قال انزلناه
 هذا الكتاب الذي فيه قصته كوصف عم في حال كونه قرآنا وليس فيه شيء بان قرآنا حال موطنة
 بل لا دلالة فيه على ذلك فاني الصريح اذ محتمل في اي حال قد يكون قرآنا حال لا يكون عينا
 حال من الضمير في القرآن او حال بعد حال لا يصفه لقرآنا حتى يتحقق شرط الموطنة **قال**
 واما حال مؤكدة **اول** ذكر الجار يرد في هذا الاحتمال ورد عليه الفاضل التفاتنا الى بقول
 شرط الحال المؤكدة ورد عليه الفاضل المجمع ببيان تحقق الشرط المذكور ورد عليه بان
 المؤكدة يجب ان تؤكد وتقر بمفهوم جملة لكنه مردود لان الحال المؤكدة ضربان ضرب يؤكد
 عامله وضرب يؤكد جملة لا على جزئها فيها والكن هو المقررة لانها تقرر بمفهوم الجملة بخلاف
 الاول فانه تأكيد للعامل وما يؤكد عامله لا يجب حذف عامله كقوله تعالى ولا تعتوا في الارض فترى
 وقوله تعالى ولتتقوا ربكم وفي هذا القسم نوع تقييد الا انه قد لا تنك عنه ما دام هو والحال
 في القسم الآخر لا تقييد بل ما ثبت ما دل عليه تقييد او التزاما وما ذكره في المتن الذي الرضا
 انها يؤكد بالقراب الكمال المؤكدة ومن هنا تبين ان الفاضل المجمع قد وقع في تورط الرد
 على الفاضل التفاتنا الى انه لم يرد احتمال كون كلاما حال مؤكدة لفقد التاكيد والتقرير مطلقا
 حتى يتم الرد عليه ببيان تحقق مطلق التقرر بل رد لفقد تقرر بمفهوم الجملة زاعيا الى شرط المؤكدة
 على ما افصح عنه من وجه كلامه فكان حق من يرد عليه ان يبين عدم اشتراط المؤكدة مطلقا بذلك
 الشرط كما بيناه **قال** تقرر ما تضمنه القرآن **اول** لا يقال هذا اذا كان القرآن على منهوم اللفظي
 ظاهر واما اذا كان على الجمعي الشخصي كما هو المراد بهما فغير ظاهر كيف قد قال ان الحاجب
 في شرطه المفضل وقوله انا عبد الله اكلاما كالكلام العبد ان قصد العلم لم يستقم ان يكون حالا
 مؤكدا لان اكلاما ليس فيه تقرر لانه عبد الله وهو لم يرد بهذا المعنى وانا اراد معنى العبودية من حيث
 الاضافة فكانه قال انا عبد الله اكلاما لا انقول لا شبهة في دلالة القرآن حال كونه على الجمعي
 الشخصي على معنى الكلام ولو ان التزم اكلاما لا خاتمة حاكمه على علمي الشخصي معروفة بالسما على معنى الجواد
 التزم ما واذن ذلك قالوا ان جوادا في قوله انا خاتم جوادا حال مؤكدة وما في كلام ابن الحاجب من ثبوت
 التاكيد عن قوله اكلاما انما هو على تقدير قصد العلم من عبد الله لا على تقدير علميته مطلقا والفرق

منه في تفسير قوله انا انزلناه

انه على الاول يكون المراد من عبد الله لفظه على كماله رالیه بقوله لان اكلاما ليس فيه تقرر
 لانه عبد الله قال الجار يرد في كاشيته عدم لانه متعلق بتقدير انا لم يأت به ليقر ان اسم
 عبد الله والاصل ان النظر الى الاضافة لا الى الجملة المركبة من المضاف والمضاف اليه
 انتهى وعلى الكمال يكون المراد معناه وهو اسم الموصوف بذلك الوصف فيصح ان يكون
 اكلاما مؤكدا **قال** بخم الدين الرضا واما سمي الكل بمعنى اكلاما ونظاير حال مؤكدة لان
 مفهوم الحال لازم في الاعم الاغلب لمضمون الجملة **قال** ولا بعد في محي المؤكدة **اول**
 صرح بخم الدين الرضا بجواز محي الحال المؤكدة بعد الجملة الفعلية حيث قال في شرح الكاشية
 والنظاير المحي بعد الفعلية ايضا كقوله تعالى ولا تعتوا في الارض فترى وقوله تعالى ولتتقوا ربكم
 مدبرين انتهى وما تقرر ان يقال انك حملت الكلام على وجه لا يرتضيه صاحبه لانه صرح
 في المفضل بان الحال المؤكدة التي محي على اثر جملة عقد ما من اسمين تداركه الفاضل
 بقوله على ما صرح به يعني انه قائل محي الحال المؤكدة بعد الجملة الفعلية فلا مانع من قبله على محي
 التقد المذكور على الحال المؤكدة فان قلت فوجه قوله في المفضل قلت قد وجهه في المتن الذي
 المحقق من تلامذته بانه بيان الورد لا بيان الاجاب والله اعلم بالصواب **قال**
 كقوله تعالى قايما بالقطر **اول** قال ابن هيثم في معنى البليب وقول جماعة انها مؤكدة وبهم
 لان معناها غير متفاد مما قبلها ولا يذهب عليك انها متفاد مما قبلها فان ذا الحال
 المؤكدة هو الذات الشترية بجميع صفات الكمال استنها رختا بالحدود بل اقوى منه والقيام
 بالقطر من جملة تلك الصفات فكان يدل خاتمة على الجواد التزم اما كذلك يدل الله على القيام
 بالقطر التزم اما فقوله وبهم وبهم كالا يخفى على من لم يفسم **قال** واما النصيب البديله **اول**
 ذكر الجار يرد في شرطه كذا في هذا الاحتمال وقدم على احتمال كونه حال موطنة نظرا
 الى ان التبدل يكون مقصودا وهو المكتسب للقيام لان المص ذكره لبيان ان المراد
 من القرآن ليس معنى قايما بذاته تعالى كما قالت الشافعية بل هو من جنس الكلام المنظم
 من الحروف المسموعة وعلى تقدير كونه حال موطنة يكون فضله في الكلام غير مقصود بحسب
 المقام ورد عليه الفاضل التفاتنا الى بقوله لا يدل او نصب فتدبر اعي لغوات
 العلامة لان معنى حال والمعنى انزله كذا ونزله كذا وتبعه الفاضل المجمع والجار يرد
 انما يقول انما اعتبرنا جهة المعنى وما اعتبرنا جهة اللفظ فالترجيح معنا على ان ما ذكرتم

منه في تفسير قوله انا انزلناه

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من
 اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق
 النظر **قال** او على المدح **اول** عدل عن عبارة الفاضل التفتازاني وهي على ما نقلناه انما
 قوله او نصب تقدير اخر ولم نصب لانه عام واكتسب للمقام في العام وانما قلت انه
 عام لان النصب تقدير اخر ويكون للاختصاص لا للمدح فكان لم ينفى بينهما والذي
 ذكره الخويعون من ان المنصوب على المدح او الذم او الترحم مدح كون نكرة وقبلها معرفة
 فلما يصلح ان يكون نقلا لها نحو قول الشاعر افرح عوقا لا افرح غيرك وجوه قور وذنوب
 من خارج فان نصب وجوه قور وذنوب على الذم وقبله معرفة وهو قوله افرح عوقا والامتنان
 على الاختصاص فنصوا على انه لا يكون نكرة ولا بهما ولا يكون الا معرفة بالالف واللام
 او بالاضافة او بالعلاقة او بالانتماء ولا يكون الا بعد ضمير متكلم مختص به او مترك فيه وربما
 ان بعد ضمير مخاطب صرح في الفرق بين النصب على الاختصاص والنصب على المدح وكونه
 شيئا من هذه اقسام انما هي **قال** متنابهة **اول** ذكر صاحب الكشاف هذا
 القدر في منوع التأليف وتبعه الفاضل المحقق وباعتباره منه صار قوله مؤلفا من الالوه
 الكماله وساغ توصيف المحمود عليه به فالفاضل التفتازاني لم نصب في المقام عن
 هذا التأليف والتعظيم استفاد من التنكير لاكتفي في صحة اراد وصف التأليف في مقام
 ذكر الاوصاف الكماله لعدم اختصاص التنكير له فانه لو كفي ذلك في صحة اراده في المقام المذكور
 لصح اراد كل وصف من الاوصاف العامة الكماله على شأها والذم منكر في مقام المدح ولا يلزم
 من ذلك في سلب صحة كالاخف **قال** والمراد به مطلق التركيب **اول** بناء على عدم الفرق
 بين التركيب والتأليف فكانه غفل عن موجب ما قدم من اعتبار قد التأسيس التأليف فانه
 لا يفرق الفرق بينه وبين التركيب لعدم اعتبار القدر المذكور فيه ويكون المكتسب للمقام
 ان يقال والمراد به مطلق التأليف والاشبه ان يراد بهذا التخصيص لسبب الدلالة الواضحة
 بل الدلالة اليه اعتمد في البلفا فان كلاما من التأليف في التنظيم لما كان حقيقيا عن الآخر
 في الدلالة على مطلق التركيب كان حرف كل واحد منهما على نوع من التركيب معهونه
 المقام اول بناء على ما تقدم له من ان التأليف من التاكيد والافادة احسن من
 الاحاد وتعيين التأليف للنوع الاول من التركيب لبقائه وضعا **قال** فالتأليف

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

مطل في الفرق بين النصب على الاختصاص والنصب على المدح

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

لان الكلام للمقام النصب على الاختصاص فيتم من على النصب على المدح فيصير في صدد

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

اول كلمة جب اذا كانت مجرورة بحرف الجر قال من فيها مفتوحة والالف ساكنة وربما كانت
 في ضرورة الشعر على الوجه الاول وقال الجوهري هو فعل بمعنى مفعول مثل نقض نقض بمعنى منقوض
 ومنه قوله لكن علكم جب ذلك اي على قدره وجرده **قال** متعلق بقوله مني **اول** اختار
 الجاهل بردي تعلقه بنزل حيث قال والباء متعلق بحذف والهاء حال ان نزل
 كما بنا على مقدار المصالحا يريد ان في كل مقدار نزل كل مرة مصلح في كونه على ذلك المقدار
 وفي ذلك الوقت وكما نزل الى ما ذكره المصنف في غير قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
 على عبدنا ان امر الله نزل على سبيل التدرج والتجسيم وهو من محاربه لما كان التدرج
 وذلك سورة يسورة وآيات تحت آيات على حسب النوازل وكذا الحوادث انتهى
 فانه لا قال انه ان النزل على سبيل التدرج والتجسيم على حسب النوازل وكذا الحوادث
 كان ذلك قرينه واضحه لارادته بهذا يتعلق قول حسب المصالحا بنزل والفاضل المحقق
 انما انزل متعلق بمنجا دون نزل لانه من لفظ وهو عدم الحاجة الى تدرج وهو لازم على تقدير
 تعلقه بنزل على ما افصح عنه من آثره بقوله والباء متعلق بحذف وتعني وهو فوت
 مراعات المتنابهة بين النظمين انما نزل ونزل اذ يكون الكماله دون الاول
 وذلك نوع قصر في احد طرفي الفقرة بل نوع قصور من جهة المعنى فقامل وترد على ما احتج
 ان نزل القرآن على حسب المصالحا لازما عليه ولا ناقضا عنها مطلقا لانه فانه واما توهم
 وتفرقة على عدد المصالحا حيث يكون كل مصلح نجم مستقل وكل نجم مصلح مستقل فغير مسلم
 اذ لم يثبت ذلك بالنقل ولم يثبت العقل كلف وهو لا يابا على اشتراك النجمن في
 مصلح كالتخصص النازل مكررة واشتراك المصلحين في نجم كونه الناجم على ما قيل
 انها نزلت بمكة لمصلحة ونزلت مرة اخرى بالمدينة لمصلحة اخرى ولا يمكن ان يقال
 ان الباعث على نزوله هو مجموع الامرين لانه غير موجود وقت نزوله بمكة وعلى ان يقال
 ان المراد من كون القرآن منجي على عدد المصالحا هو ان لا يكون عدد المصالحا فاضلا على عدد
 النجوم ان لا يكون مصلح من المصالحا المتعلقة بالقرآن خالية عن نجم من نجومه واما آيات
 عدم النجوم على عدد المصالحا فذلك غير مراد بقرينه انه في مقام مدح القرآن به ولا دخل
 فيه لذلك الخفي كالاخف **قال** اي موزعا فوق **اول** يعني في النزول لا في حذفه فانه وانما
 كذلك في حذفه ايضا لكن الغرض بهما الاجابة عن كونه كذلك لانه ادخل في كونه نعمة

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

من الملازمة بين المتأخرين لا نفوت فان قولنا انما سافر قوله مؤلفا لا قوله كلاما لانه من اوصاف الكلام فحقه ان سافر ما هو من جنسها كما لا يخفى على الناظرين في سلب الكلام حق النظر

مجزوا عليها فالنجم حسب المصالح مستلزمه للنزول كسما يدون العكس ومن هنا ظهر وجه آخر يرجع
 ما اختار الحاشية الفاضل من تعلق الجار والمجرور بقوله **فما** والنجم في الاصل الكوكب
اول ترد عليه ان قد في الاصل لم يصب محتاجا لعدم اصاله النجم في طبع الكواكب على ما افصح
 عنه قول الجوزي في الصحاح نجم الشيء نجم اذا طلع فاطلاعه على الكوكب باحتمال طلوعه على ما
 سلك رائد الجار يردى بقوله النجم هو الطالع فالصواب ما ذكره الفاضل التفتازاني في الاصل
 من النجم للكوكب الطالع ويمكن ان يقال ان النجم لا شيء من نجم بمعنى طالع فان مصدره لا شيء
 الا على نحو ما فهم من الصحاح حيث قال نجم الشيء نجم كذا بضم خاء طالع انتهى فالنجم اصل
 في معنى الكوكب لا المنقول عن معنى الطالع نعم بينهما مسلكا مشترك في اشتقاق فلذلك اعتبره في معنى
 الطالع وان ذلك لا يمنع من ان النجم هو الطالع ولكن ان يقول انه لم يرد بقوله في الاصل
 نفي تفرعه عن معنى آخر بل اراد اصالته بالنظر الى المعنى الآتي بيانه رد للقول باصالته فيه
 كما فهم من كلام الجوزي على ما استتف على عن قريب وقد نص عليه النور في التهذيب
 حيث قال في الاصل في النجم الوقت ثم نقل القول الذي اختاره الفاضل الحاشية بقوله
 وقال كانت العرب لا تعرف الحساب وبنوهم امورهم على طلوع النجم والمنازل فنقول
 احدهم اذا طلع نجم الثريا اديت حنك فسميت الاوقات بنجوم ما سمي الكواكب في الوقت
فما قال ثم نقل الى الوقت **اول** فيه ان الثابت استعماله في الوقت المعين واما ان
 ذلك الاستعمال بطريق النقل فغير ثابت فاما ثبت النقل كحل على الجار على ما تورد ليلام
 من ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والجار فالحل على الجار زاول وقد نص الجار يردى
 بموجب ذلك الاصل حيث قال النجم هو الطالع ثم سمي به الوقت جازا لكونه دلالة عليه
 ومنه قول الفيلسوف الناجيل **فما** قال فاعلم ان النجم هو الطالع ثم سمي به الوقت جازا لكونه دلالة عليه
اول زيادة قيد المخرؤب لبعض الاوقات المحدودة بتحديدنا وذلك ان الاوقات
 المحدودة المعينة على نحو اوقات تعيينها بتعييننا كقدر من السهور والايام وانما هما
 اوقات تعيينها لا بتعييننا كالأيام والسهور والاعوام مطلق الوقت المعين
 من كل ما خلا في الوقت المخرؤب فان التبادر منه نحو الاول فاما **فما** اذ يتوقف
اول هذا على خلافه اختاره الجار يردى حيث قال في الصحاح والنجم الوقت المخرؤب وبه
 سمي النجم وقال بخت المال اذا اديته بنجوم والنجم الكوكب انتهى فان تقدم معنى الوقت

على معنى الكوكب

على معنى الكوكب للتبني على عدم نقل الاول عن الثاني كما هو دأبه في كتابه المذكور وذلك انه على
 تقدير نقله عنه يكون حقه ان يذكر اول معنى الكوكب ثم يذكر معنى الوقت لان حق التقدم للمعنى
 المنقول عنه لا اصالته والظاهر ان الفاضل الحاشية قصد الرد عليه على ما ذكرناه انفا والآخر
 ما اختار فان قلت شرط النقل بهما المعنى الاول وهو مفقود بهما فان النجم شايع انتهى
 في معنى الكوكب لغة قلت المراد النقل للفقوى وهو مشترك بين المنقول الاصل لا حتى
 وما يقابل من الرجل والجار على ما افصح عنه كلام الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال
 ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يحل بينهما نقل فواشتركا وان تحل فان لم يكن النقل مشترك
 في رجل فان كان فان يجوز المعنى الاول فنقول والآفاق الاول مصدق وفي الثاني مجاز انتهى
 في وهو ان ذكره النقل في مقابلة استعمال النجم في طريق الحاشية في قوله على النقل
 اللغوي ان ملما ويمكن ان يقال ان اراد بالاستعمال في الطريق الحاشية فمقابلته لطلاق
 النقل من قبيل مقابلة الحاشية للعام **قال** ثم استحق منه الفعل **اول** فيه انه لو كان اشتقاق نجم من النجم
 الجار في الوقت كما يستعمل في التفرقة المطلق كما في قول المعنى في الآيات توسع بعد الجوزي ولم ينقل
 القول بذلك التوسع منهم فالظاهر ما ذكره الامام الواحد في البسيط حيث قال في تفسيره
 النجم النجم القرآن سمي النجم في التفرقة في التفرقة والعرب تسمى التفرقة بنجم والمفروق بنجم **قال**
 اي وزعمها مصصا واذا ما دفعات **اول** لا خفاء في انه لم يصب في زيادة قوله واذا ما
 دفعات لان معنى الاول غير معتبر في مفهوم نجم فلا بد من اتفاقا من التفسير او تبديله اذ التفسير
 بلفظه اذا حتم نصح ملك الزيادة فانهم **قال** اي جعله مفتحا **اول** معني ان جعل بهما معنى ضمير
 ومفتحا اسم مفعول من الافتتاح مفعول ثان لجعل لانه اذا كان بمعنى ضمير متعد الى مفعولين
 كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض كرسى وقبضى بمعنى اوجده احدث كما في قوله تعالى وجعل لكم
 والنور فيقتصر على مفعول واحد وانما لم يحل عليه بهما معناه كان انب للسباق والسباق
 فان كلاما من العواصم السابقة والملاحقة حال وعلى هذا التدرج يكون مفتحا ومفتحا ايضا
 حالين فينظم الكلام على سني واحد نظر الى ان تغيير خلق الى انزل بناء على ما ذكره من ان كون
 الوان حادثا ارشيد عند الخصم فاراد ان يكتمه ولا يتم بظهوره بعد وقوعه عند الله
 مستلزم للحدوث يابى عن الحل على هذا المعنى **قال** بالسرور المشتمل على التوصل **اول**
 حمل التمجيد بقوله بالتجيد على الجار من قبيل اطلاق الجوز وارادته الحكي وشال خلافة الجوز

فكانت تطوع بالجوز وتكونه
 حقيقته الاول
 في قوله

رد في الخطيب

بقوله المشتمل على الحمد والآخره الى اركان التقدير وشهرته نسبة الافتتاح اليها لا يصح قوله
 معينه للتقدير كالاخيه واحتمال ان جعل الحمد والافتتاح اسمين للتوريتين مما لا ينبغي
 ان يذهب اليه الوهم لان تسمية السور است من قبيل الاصطلاحات التي لا خاصة فيها **قال**
 ولذلك سميت **اول** اي ولكون الكتاب بفتح القاف مفتي بسورة الحمد سميت سورة الحمد **قال**
 وادرج في تعليقه ما هو الغرض الاصلي في هذا المقام وهو اطلاق سورة الحمد على السورة المذكورة
 بحسب ما ذكره من ان المراد من الحمد سورة الفاتحة **قال** فمختما بالتوراة **اول** وهذه السورة
 رد اعلا من جعلها على المعوذتين ووجه الرد هو ان الاختتام حقيقة بالثانية منهما ولا مانع
 للتعظيم على الاختتام الاضافي لانه حق المقابل بمقتضى فان المعبر عنه الافتتاح الحقيقي كالاخيه
قال في خاتمة الكتاب **اول** اي السورة المذكورة بتماحها لا آخر كلمة فيها فان اخذنا افتتام الكتاب
 الى تمام تلك السورة وان لم يكن على الحقيقة ولم يقع بها اصطلاح كما وقع باضافه افتتاح
 الى سورة الحمد لكن مقتضىها التيسر على فاتحة وذلك التيسر ما يقتضيه حسن الانظام بين
 طرقي الكلام كالاخيه عباد ذوى الاقانام والغرض من ذلك توطئة لارادة السورة من الاستعا
 ومن وهم ان فخره رد اعلا من جعل الحمد افتتاحي للمعوذتين فقد فهم ما عرفت ان الرد قد تم
 بتوحيد السورة فان قلت الست الفاء في قوله في التفرع قلت نعم على ما افهمه ما وقع في بعض
 النسخ من قوله فكانت بدل قوله في الا ان التفرع المحلل بقوله فكذلك لا يخفى عن تقرير الارادة
 المذكورة **قال** ولم يرد ان لفظ الحمد **اول** بل هو محتمل آخر وهو ان يراد به ان الكلام المشتمل على الحمد
 اول جزء منه لا بد لتفنيه ايضا حتى يفتي المعنى الذي اختاره ويمكن ان يقال انما لم يلتفت
 الى نفيه لانه بعيد عن مقتضى الحقيقة المعقودة والاصح اصطلاح خلاف المعنى
 الذي اقره فانه على وفق الاصطلاح **قال** يدل على ان **اول** منه اشار الى ان تلك الدلالة
 منقودة على تقدير ارادة السورة من الحمد بناء على ان البسملة ليست من جنس السور فلا يرد
 النقص بها على تخصيص سورة الحمد من بين السور نسبة الافتتاح اليها ومن لم ينسب
 على ذلك اعترض واجاب وما اقول الا بشي عجايب ثم ان الظاهر كلام الفاضل محسن انه عد
 بهذه الدلالة محذورا ولا وجه لانه على وفق المذهب الصحيح للحنفي بل نقول لو قيل ان المعنى
 قصد ذلك المعنى لم بعد لانه كان معترضا خفيا في النزوع وقد راعى مقتضى مذهب في الاصول
 حيث اشار الى كون القرآن مخلوقا بقوله جعل فان الجمول لا يكون الا مخلوقا فكان المنسب لذلك

منه

كما يرد على الفاضل
 ومن جازى خذوها
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد

في قوله الحمد
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد

ابن الخطيب

ابن الخطيب
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد
 في قوله الحمد

ان يراعى مقتضى مذهبهم في النزوع انما كانت ان خروج البسملة من سورة الفاتحة فان قلت
 ان الحنفية وان قالوا بخروج البسملة من سورة الفاتحة لكلامهم لا ننكرون كونها من القرآن في اوائل
 السور فمرد النقص بها على كون لفظ الحمد اول جزء منه قلت الظاهر قولهم انها آية واحدة
 او زلت للفصل بين السورتين كما به انهم لا يقولون بقرآنتها في اول سورة الفاتحة لعدم الفصل
 ثم والترك بما قد للفصل لا على احدى الكلم المذكورين فلما حال للتثبت به في خمسة ان يقال
 ان في نزولها في اول سورة الفاتحة احدى التائدين محقة لا يقال الافتتاح بالحمد لا بناء
 الا ابتداء بالبسملة على ما قالوا في التوفيق بين حديثي الابداء بها فلا كلام في جعل القرآن
 مفتي بلفظ الحمد على خروج البسملة عنه لا نقول نعم الافتتاح بالحمد لا بناء في الافتتاح
 بالبسملة لكن قصد معنى الافتتاح بشي عليه على ما دل عليه تقدم الجار والمجرور على متعلقة تامة
 ذلك وهي فظة الفاصلة بالتقدم المذكور لا يمنع تلك الدلالة لانه قد ترتب على فوايد منقودة
 اذ لم يكن متنا فية **قال** وفي نسبة الجعل **اول** معنى ان ترتيب القرآن في المصحف فعل
 العبد وفعال العبد است خلق الله تعالى عند المفسر فنية ذلك الترتيب الذي هو في معنى قوله وجعل مفتي
 وختمه لكثير من المذكورين بهذا توجيه ما قاله وقد سبقه الفاضل التفتازاني الى ذلك وتعلل
 نقول لم يرد المعصية انما جعل القرآن في المصحف كذلك حتى تمتع السورة المذكورة لان الاحوال
 اسببه واللاحقة كلها باعتبار ذاته في حد نفسه لا باعتبار وضعه في المصحف بل اراد ان
 جعل كذلك حين اخرجه وانما غايته انه وقع وضعه في المصحف ايضا كذلك باو الله تعالى اقول
 بذلك وتعليم الاصح مقتضى السورة المذكورة بمول عن تلك الارادة نعم فها اشار الى ان
 وضع القرآن في المصحف على وفق ما جعله الله تعالى عند ابداء **قال** المطابق **اول** فائدة
 بهذا الوصف التبيين على ان الامر من الله تعالى بهذا الترتيب ليكون على وفق ما في اللوح المحفوظ
 فاحفظ الدقة **قال** من الله تعالى **اول** اي هما بمن فضلا بين الامر والامردون قوله تعلم
 الرسول اشار الى الفرق بينهما فان كلامهما وان كان بالقول لكن الاول منفصل عن الامر
 بخلاف الثاني فانه قائم ما يعلم **قال** واوحا **اول** سكت المعنى عن ذكر الوحي الذي هو بحد الكلام
 عما لا ينسب المقام فانه لو ذكر الوحي الله وهو النبي وموجب عليه التصليبه منتقلب مقام
 الخلة الى مقام التصليبه قبل استيفاء المرام من الحمد وبهذا التبع ان من وهم ان الحمد
 على كون القرآن موحى باعتبار انه موحى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقد فهم اذ في ما لم يكون

واما ما ذكره الفاضل
 وان كان كذلك
 في قوله الحمد

ابن الخطيب

الموجز له لم يوظف مقدرا او موقفا وقد عرفت ان المقام بابا **قال** يقال وجبت الكلاما
اول الوجز الف، المعنى الى النفس في فحق ومنه قوله تعالى فوجي بهم ان يتخووا بكرة وحيثما
وقوله تعالى وادع ربك الى الخلق الى الله ما لم يسلط ما ثم ان الموجز قد يكون بمعنى محذوذا عن لباس
العبارة كما في المثال المذكور وقد يكون بمعنى مصدرا بصورت الكلام كما في قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكتسب الله الا وحيا الا بالآية فاذا تقرر هذا عندك فنقول اذا قلت صاحبك كلاما كخبر
عن الغير نقول او حلت الله لكن لا لاختصاصا من الوجز بالكلام كما اوهم بيان الفاضل المحيى بالوجود
مع الالتفات الى الغير كما في الاختصاص فيه ثم انه لما بينت مرتبة او حيا على القاء وغيره من العبارات
المؤدية لاصل معناه ما فيه من قيد الاختصاص المنبع عن فطرت ان الحق التخييل انه بذلك الاعتبار
حيث عده من جملة مقتضيات الحد ولا دلالة فيما ياتي من قوله في الحكم سبيله الاطلاع على المقصود
على عدم مدخلية وصف الاختصاص بهما في اقتضا الحد فان حصول الفائدة المذكورة بدونها لا يسلم
ذلك اذ لا يلزم من عدم حصول تلك الفائدة به ان لا يحصل به فائدة اخرى وذلك اظهر من ان يخفى
على انه مدلول ما ذكر على ما ادعاه لكانت دلالة على عدم مدخلية كونه متبعا بها في اقتضا الحد
بل على منافاته لمقام الحد اظهر فتدبر وما تجوز ان يكون ما ذكره الفاضل المحيى معنى لغويا للموجز
غير اذ بهما فلا يخفى فـ واذ يلزم ان يكت يا لهم بيانه ونطبق على الالبعية **قال** على
قريبين طرف **اول** فان قلت لا يشهد في ان المراد من القسم الحكم والتمسك به فنقول على قريبين
في قوة قولنا على حكم ومتب به ولا يصح لهذا المعنى فينبغي ان لا يصح المعنى الاول ايضا مع انه صحيح شام
ذاب في كلام المصنفين قلت الاحكام تختلف باختلاف العنوان فيصير الحكم على المقسم بالسنة
على قريبين ولا يصح الحكم على الكل بالكيونة على اجزائه ولا على الكل بالكيونة على جزئياته ولذلك لا يمكن
ان يقال الكلمة على اسم وفعل وحرف كما نحن ان يقال هي على ثلثة اقسام والتشريف ان تودته
بعض باعتبار ما في المقسم من ترتيب جعل نظر الى اقسامه وذلك معقود في الكل بالنسبة الى
اجزائه وفي الكل - الجزئياته ولذلك يصح استعمالها فيما اذا كانت الاجزاء مجعولة كما في قول بعضهم
وربته على مقدمه وذلك مقالات وخام وبهذا البيان اندفع ما سبق الى بعض الاذمان
من ان ما نحن فيه من قبيل ما حكم بصحته فانه قال القرآن على قريبين غاية الاحراز بين القسمين
بطريق الابدال انما التمسك به والحكم والاحزور في ذلك كالمبينها بقوله بها متب به وحكم
قال متب بها وحكمها **اول** متب بها متبسا من قوله تعالى آيات محكمات هن ام الكتاب

فمنه في بعض الوجز ان يكون
الوجز هنا على وجه
الادعاء
او الحكم
كلمة

بما هو في بعض الوجز ان يكون
الوجز هنا على وجه
الادعاء
او الحكم
كلمة

مطلب

تدبر على القس

واخر متبسا به انه ان لا يقتضى شرط بعدم التغير الا بغيرا والتغير بهما فاحس فليس الكلام
من جنس الاقتباس الى اصطلاح المعهود من الحسنة البديعية **اول** بدل من الحال **اول** قدم بهذا الوجه
على يد الوجز ترجيحي لم يعلما يستغنى عنه انه وجه مرجوح **قال** واستغنى لم تذكر كثيرا **اول** ذكره
في دفع ما قاله صاحب الكشف وجوز النصيب على المدح والتكليف لا على موقعه قال الزمخشري
في تفسير قوله تعالى ما باللفظ وانتصابه على انه حال مؤكدة او على المدح فان قلت السن في حق
المنتصب على المدح ان يكون موقفا كقولك كقولك الحمد لله الحمد انما معتر الانبياء لا نورث
انا بنى نهى لا ندعى لآب قلت جاء نكارة كما جاء موقفا وان شئت سببه فيما جاء نكارة
قول الزمخشري وياوي النسوة عطل **قال** وشعنا راضيع مثل السعال **اول** وقال صاحب الكشف
في تحقيق ما ذكره واما المدح فعلى ان يكون المنسوب به نكارة كاستما وهو جار في المعنى موقفا لا المنسوب
في هذا الباب نفت او في حكم مقطوع عن السابق لانه ما يعتضيه المقام من مدح او ذم او غير ذلك
من وجوه الاختصاص بشرط ان يكون المقطوع فضلا اختصا من المقطوع عنه حقيقة او ادعاء
فالقياس مطابقتا لما يرى عليه نوعا وتكبرا ولا بعد ان يكون موقفا والمنسوب نكارة لا العكس
فانه بعيد معنى واستغنى لا ووافقه الفاضل التفقاز في حيث قال بين حوار كون المنتصب
على المدح نكارة بالنقل والتمسك وبقي بيان حوار ذلك فيما اذا كان المنتصب موقفا
كما في الآتية والبيت لس كذلك والقياس المنع لانه بمنزلة الوصف انتهى واذ اوقفت
على ما نقلنا فقد حقت ان الفاضل المحيى لم يوفق بين كون المنتصب موقفا
ولذلك حكم بان كونه مستغنى لا ومدار ما قاله صاحب الكشف على الفرق بينهما فادبر ما ذكره في رد على الامم
لا على المذموم ثم ان دعوى كثر استغنى لا لا يجدى بل لا بد من بيان وقوله في كلام فصيح من غير وزن
والجواب ان الفاضل التفقاز اني مع تعديده ما ان القياس يمنع ان يكون المنتصب على المدح نكارة
فيما اذا كان المنتصب عنه موقفا كلف قال بهما فان يكون انتصاب متبسا بها ومحلى على المدح
حيث قال او نصبا بتقدير ان لا يقال ان ما جوز بهما هو انتصاب على الاختصاص لا انتصاب
على المدح ولذلك قال بتقدير ان لا يقال ان ما جوز بهما هو انتصاب على الاختصاص لا انتصاب
على الزمخشري على ما ذكر ابو حيان حيث قال وفي ذلك يخفى في جوابه المنقول انما يخلط
وذلك انه لم يوفق بين المنسوب على المدح او الذم او الترحم وبين المنسوب على الاختصاص
وجعل حكمها واحدا او ورد متساويا من المنسوب على المدح وهو الحمد لله الحمد وتساوي من

بما هو في بعض الوجز ان يكون
الوجز هنا على وجه
الادعاء
او الحكم
كلمة

نكرته
والا فوقع المنتصب على المدح كانه
يكون المنسوب عنه موقفا
فبذلك كان كثر
استغنى لا

المنصوب على الاخصاص وبها انما يختص الانبياء لا نورث ابائهم نسل لانهم لا ينتمون
 لاننا نقول نعم سنها فوق كثره فصار لنا فاع لان النيات صرحوا على الاخصاص لا يكون يكره
 على ما بيناه فمما سبق نرى انما يختص بهون ما ذكره الفاضلان من ان التمس يمنع ان يكون المنصب
 على المدح فلو ان كان المنصب عند عوفه مخالف لما نعلمناه عن النيات فيمضي وقدر حكمها
 في تفسير بعض ذلك المنقول **قال** حال من المستر **اول** فعلى هذا يكون حاله بعد حال على التدخل
 فحقه ان نؤخر عن احتمال كونه حال اخرى على الترادف لقرينه وبعد هذا على ما عرفت بنوعه والحق
 بين الحالتين ان الاحوال المترادفة تكون احوال المعودة صابرها واحد وفي الاحوال المتداخلة
 يكون صاحب الحال المتأخرة الاسم الذي يشمل عليه الى السابعة **قال** بانه حال كونه قسما **اول**
 نعم هذا التقيد على المستقبل الذوق السليم لكن المعنى على التقدير المذكور لا يكون كذلك بل يكون
 هكذا او حاء على قسمين حال كونه متبعا بها وحكما والفرق بين التبعين واضح وان كان مال
 المعنى واحدا ومنشأ الركاكة في الاول خصوصية التعبير المذكور كما لا يخفى **قال** ما لا رخصيه
 ذوق سلم **اول** لان الحال وذا الحال متحدان بحسب الجارية والاختلاف في المفهوم لا يكفي
 الا في التسمية ولا ترد علينا مؤلفا منظم لا يجوز ان تحقق في الجارية مؤلفا من غير تحقق
 القرآن **قال** ولا يخفى ان الابدال اوقع **اول** لقائل ان نقول ان المقصود الاشارة عن
 كون القرآن مخصصا في المشتبه به والحكم لا عن وجود المشتبه به والحكم منه وذلك لا يستفاد
 بدون قوله على قسمين فالقول المذكور الضام مقصود بالذات فلا وجه للابدال عنه فاني الاول
 ولعل ذلك لم يلفظ له صاحب الكشف والفاضل التفتازاني **قال** فانه منصوب على **اول**
 كانه نسق ما قدم من ان مجموع الجارية والجراد في ظرف مستقرا فيكون محل نصب مجموع الجارية والجراد
 ويقتضيه عارضا بزيادة عوفه فتمس مع الفارق لان الجارية وروحه في محل نصب المثال المذكور
 بخلاف ما نحن فيه **قال** بايضا الى الجارية في الفعل الله **اول** لا نقول ان اوجه متعدي بنف
 فلا يحتاج في نصب معول الى شرط حرف الجر لاننا نقول هو متعدي بنف الى المعقول واحد
 والكلام في تقديرته الى المعقول ثانيا في هذا موضع بحث وهو ان المتعدي الى المعقول واحد
 في تقديرته الى المعقول ثانيا بولط حرف الجر في حكم اللازم فكما ان اللازم لا نصب الفعل
 اصلا كذلك المتعدي الى المعقول واحد لا نصب الفعل المذكور والى انما يوصل الى الجارية
 ما فيه من المعنى واذ لم يكن فيه معنى متعدي فلا يصل الى الجارية وناصبه بولط حرف الجر وسد اثبتين

في قوله لا نورث ابائهم
 لا نورث ابائهم لانهم لا ينتمون
 لانهم لا ينتمون لانهم لا ينتمون

لاستلزامها في المعنى
 مع القدح

في قوله لا نورث ابائهم
 لا نورث ابائهم لانهم لا ينتمون
 لانهم لا ينتمون لانهم لا ينتمون

المتعدي الى المعقول واحد
 في تقديرته الى المعقول واحد

انه لم يصيب في قوله ان الجارية وروحه في وصول معنى الفعل الى الجارية والتحقيق ان على نصب
 الجارية الى اصل من الفعل المذكور وروحه في الجارية فان بانضمام معنى الجارية الى نصب معناه الى
 المتعدي ان كان لا يوافق المثال المذكور والمعنى المتعدي الى المعقول ان كان متعديا
 الى المعقول واحد وهذا معنى قوله انه متعدي بولط حرف الجر عما افصح عنه قوله ان جازت
 زيدا وعرفوا ما فهم الفاضل الى هذا المعنى في العبارة التي ذكرها بعضهم ان الجارية في محل نصب
 لكونه مفعولا اذ الفعل مع الباوي معنى المتعدي **قال** اذ ليس لتقدير الناصب هنا ظهور
 قد عرفت انه لا وجه لتقدير الناصب هنا لان محل نصب الجارية لا يجوز وروحه خلاف المثال
 المذكور وهذا هو المستر في عدم ظهوره ومن قال لا يتم عدم ظهوره تقدير الناصب مطلقا اذ الجارية
 تتعلق بالمتعدي المتعدي وانه مفعول به بولط الجارية فيكون منصوب الى محل ذلك المتعدي
 فجوز ان نصب التابع بلا احتياج الى تقدير ناصب آخر نعم لا يظهر الفعل الناصب كما في مرت
 بزيد ولا يلائم ظهوره مثل هذا الناصب في كون التابع منصوبا وبهذا يظهر بطلان ما
 ان منصوب الى الجارية هو مجموع الجارية والجراد وكونه ظرفا مستقرا في موقعه الى دون الجارية
 وحده خلاف مرت بزيد فان منصوب الى الجارية هو الجارية فقط لكونه مفعولا بولط دون
 الجارية لانه ظرف لغو فقد اظنا وخطا فاهما اما اولاه فلانه زعم ان الجارية في محل نصب
 مفعول به بولط الجارية كما في المثال المذكور ولا يخفى بطلانه على من لم ادنى درية في علم نحو
 ومنشأ عدم الفرق بين الظرف للظرف المستوفى في الاول منها لا محمل له من
 الاعراب لانه ما وقع في محله اسم مفرد اعرابا اذ الجارية والجراد في محل قولنا مرت بزيد
 موقع الاسم المفرد المفعول والا لصرح مرت بزيدا وهو متعدي بل الجارية وحده في محل نصب
 لكونه مفعولا به اذ الفعل مع الباوي معنى جازت والثاني في محل من الاعراب لانه واقع
 في محل ما كان له اعراب واذ انقضى هذا مفعول نعم لا بد لكل محو ومن تعلق المعنى جازت لكن
 اذا كان الظرف لغوا لم يكن ذلك السعلق تعلق معول للعامل ويكون منصوب الى الجارية
 كما في قولنا مرت بزيد واذ كان الظرف مستقرا لا يكون التعلق المذكور معول
 للعامل بل تعلق جزء المعول للعامل اذ فيكون المعول مجموع الجارية والجراد ولا الجارية وحده
 كما في قوله واهاء على قسمين وانما ينافي ان قوله نعم لا يظهر الفعل الناصب كما في مرت
 بزيد مما لا يخفى فدل ان ناصبه عما بينه عليه الفاضل الى محله مع جازت الماحصل

انما لا يخفى

في قوله لا نورث ابائهم

من مجموع معنى مرت ومعنى الى ر وذلك ظاهر وان خفي على ذلك القائل فكانه ذهب علمه المعنى
 المراد من الظهور منها في علم على معنى الواضح فوقع فيما وقع واما ثالث فلان وضع جوابه على تقدير
 تمامه الى منع لزوم الظهور لتقدير الناصب لا الى منع عدم اللازم كما زعم وبهذا التفصيل
 ظهر ان البطلان فيما قاله لا فاقيل والله المأدب السواء السبيل ثم قال ذلك القائل
 فان قلت ان عامل النصب في المتبوع باعتبار المحل لا العمل في التابع ذلك العمل لفظا والآثار
 ان يعمل ذلك العمل لفظا في المتبوع ايضا وهو سلم ان لا يكون فرق بين المتعدى بنفسه وغيره
 فلا بد ان تقدير عامل ناصب التابع قلت يجوز ان يعمل بهذا العمل في التابع ما بهو العامل
 في المتبوع لكن لا بنفسه بل بمعنى معنى الفعل المتعدى بنفسه فلا حاجة الى تقدير ناصب آخر
 ولا نذهب عليك انه اخطا في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فلان بناء على
 العلم بعامل النصب باعتبار المحل فانه زعم انه الفعل المذكور ويحل هذا الاخطا
 فاقول وقد بينا فيما سبق ان عامل المعنى الحاصل من ضم معنى الى ر المعنى الفعل المذكور
 وذلك العامل كما يعمل النصب في محل المتبوع يعمل ذلك العمل في لفظه على ما افصح في ذلك
 قول الفاضل المحقق ان جاوزت زيدا ولا انازم ما ذكره من عدم الفرق بين المتعدى بنفسه
 وغيره لان ذلك المعنى متعدي بنفسه وانما لازم ذلك ان لو كان عامل النصب الفعل المذكور كان
 واما انك فلانة لا تفتي اذ ليس ان يعود ويقول ان العامل المذكور لم لا يعمل في لفظ المتبوع
 على النصب باعتبار ذلك التضييق ثم قال القائل المذكور بناء على الجواب الذي نقلناه انفا
 وهذا وان كان رد قوله ليس لتقدير الناصب ظاهر لانه لا بد من تقدير الناصب
 لاجل العمل التابع الا انه لا يدفع الضعف اذ للفاضل ان يقول ليس بهما مشتق في نفسه
 متعلق الى ر ويعمل باعتبار في التابع لفظا وذلك ان لفظ على فسمين بينهما شبهة
 ظاهرا معنى تتضمن فسمين يجوز ان يعمل المتعلق باعتبار تضمنه هذا المعنى في التابع لفظا
 انتهى ومنشأ عدم الوقوف على قاعدة التضييق وذلك ان شرط دلالة التوضيح اللفظية
 عليه بان يكون اداة التقدير مقتضية لم تبطل للمعنى المضمين كما في قولهم اجدك فان اليك
 دليل على ان اجد ضمن معنى الا انا فصار المعنى اجد منهي اليك وقولهم جئت انا فاني
 فان عن دليل على تضمين معنى التمس قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فماتوا بالغيث
 من ثم انهم يسمون الفعل فعلا آخر فيجوز ان يستعملوا استعماله ولا نذهب عليك

لأن المعنى المتعدي بنفسه
 لا يخلو عن عامله

الذي لا ينفك

ان ما نحن فيه لا ياب عن حرف التقدير للتضييق فاني الدلالة عليه وليس الكلام بحرفي الفعل المعنى
 مستوعلا استعماله لانه لا يتعدى بغيره **قال** ومنهم من قرر **اقول** رده الفاضل التقديري
 حيث قال لا من محل الجوراء او حاء على متب به وحكم انتهى افتح في نفي البدلية من محل الجوراء
 على بيان تقدير الكلام اذ يحكي بيان التقدير لفظا لان القرآن متب به وحكم لا كاني
 على متب به وحكم واعترض عليه بعض تلامذته بان لا نعم لو كان بدلا من محل الجوراء لكان التقدير
 الى اوجاء على متب به وحكم بل تقدير اوجاء متب بها وحكم فان الجوراء وحرف الجر اذا اعتبر كونه
 منصوبا لكونه مفعولا به في التقدير لم يلاحظ فيه دخول حرف الجر بل حرف الجر بغيره من نية الفعل
 اللازم وبها يصير ان يعتبر له الفعل المتعدي وهذا محال كون الجوراء وحرف الجر منصوب المحل
 فمن سلم ان العطف على محل الجوراء وجوب اعتبار عدم دخول الجوراء على المعطوف وحاصل
 ان البديل انما يتبع المبدل منه من حيث انه منصوب لاني حيث انه محو ر فلا معنى لتقدير الجوراء
 داخل على البديل وليس كذلك لان المراد من هذا التقدير ان حاصل المعنى وهو لا يتفاوت سواء
 ابدل من لفظ الجوراء او من محله فكما لو ابدل من لفظ الجوراء ويكون المعنى القرآن على حكم متب
 كذلك يكون المعنى بلا تفاوت لو ابدل من محله قال الزمخشري في تفسير قوله وجعلناكم فيكم
 معاش ومن لم يستم لم يزل يقرن بجوز ان يكون ومن لم يستم لم يزل يقرن على حكمكم وهو النصب
 على انه مفعول به فكيف التقدير ومن لم يستم لم يزل يقرن انتهى وهذا يدفع ما قيل انما لازم
 كون التقدير ان لو لم يمتد وقوع البديل حيث يقع المبدل منه وهو ليس لازما بدليل قوله
 زيد لقيته رجلا صالحا بابدال رجلا من الضمير حيث لا يصح ان يقال زيد لقيت رجلا طويلا عن ضمير
 المستاء وكذلك جاز ان يقال القرآن على قسمين متب به وحكم بابدالها من قسمين فان متب به
 عدم الفرق بين تقدير اللفظ وتقدير المعنى وقد عرفت ان المراد منها هو الك وما اورد
 انما يتجه على الاول فاما **قال** واعترض عليه **اقول** قد مر تفصيل هذا الاعتراض بالا فاعلم
 وحقق وجه اندفاعه **قال** لو كان معنى **اقول** انما قال صلى لا امتناع صحة لان البديل لا يجوز
 ان يخالف المبدل منه في اعرابه **قال** فاجاب **اقول** الظاهر ان الاعتراض المذكور
 وصل الى الفاضل التقديري فرفع هذا الوجه الا انه غير موجود في نسخة كتابه ولا ذكر
 فما وصل اليها من المخطوطات المنقولة عنه **قال** بمنزلة الواقع بعد حرف الجر **اقول** نعم انه انما
 وقوعه بعد حرف الجر ضرورة انه منصوب والواقع بعد حرف الجر لا بد ان يكون مجرورا لكنه

لأن المعنى المتعدي بنفسه
 لا يخلو عن عامله

ببديله لا يخلو عن عامله

بمنزلة الواقع بعد من جهة المعنى حيث معتبره معنى الجار على ما بيننا أنفاً وشيئاً بناه
بالنقل الصحيح عن يوثق به في هذا الباب والله اعلم بالصواب **قال** بمنزلة متبوع حيث
هو منصوب لا من حيث هو مجزئ **اول** هذا من جهة الاعراب واما من جهة المعنى فهو بمنزلة
متبوع من حيث انه مجزئ ما تحقق فان قلت المعنى تابع للاعراب قلت بلى ولا
لمقتضى الاعراب فيما ذكرناه بل فيه رعاية مقتضاها فانه لما كان في المتبوع جهة لفظ ومحل روي
في التابع ما تان احياناً باعتبارين متغايرين استيفاء لمقتضى التبعية **قال** فلا مجال للاختبار
الجار في التابع **اول** قد عرفت ان لا اعتبار له في لا والتحقيق ان معنى الجار لا يقتضي اعتباراً
في التابع للمجوز سواء كان تابعاً له من جهة لفظه او تابعاً له من جهة محله وليس ذلك مخصوصاً
بالاول والا لما كان فرقاً بين الابدال من المجزئ والابدال من مجموع الجار والمجوز
من جهة المعنى وعلى ذلك لا يعتبر فيه ذلك المعنى وكفى ذلك دليلاً قاطعاً على اعتبار معنى الجار في الابدال
على تقدير كونه بدلاً من المجزئ وهو سواء كان بدلاً من لفظه او من محله ومن طعن ان اعتبار معنى
الجار فيه منافاً لابداله من محل المجزئ وان اعتبر معنى الجار فيه مقتضى جهة واعتبار ابداله من محله
مقتضى نصبه فيستافيان وليس الامر كما زعم فان اعتبار الجار بحسب المعنى لانه بدل من المجزئ
حقيقه واعتبار ابداله من محل المجزئ بحسب اللفظ مصححاً لاعتبار النصب فلا منافاة
ومثل ذلك الاعتبار ليس بمنزلة كلمات النجاة **قال** لا بد منه بحسب المعنى من تقدير **اول**
لا بد من ذلك ان فيه اعتراضاً فاما ما يجوز اعتبار معنى الجار في التابع المنصوب من حيث هو
لا يقال اعتبار معنى الجار فيه من جهة اخرى لا من جهة انتصابه لانا نقول كذلك الحال فيما نحن فيه
فتدبر **قال** الحكم ما احكمت عبارة **اول** ما قرره الزمخشري انه هو الحكم من الالباب ولذلك قال بالاحكام
عبارة لا مطلق الحكم كالذي نحن فيه وحقه ان يعتبر بالحكم بان حفظ من الاستنباط والاحتمال
لانه من جنس الالفاظ لا من جنس المعاني فلا وجه لاضافته العبارة اليه **قال** عن الاحتمال **اول**
الحكم لا يحتمل الاوجه واحداً والحكم والاحكام المنع والحكمة مانعة للنفس عن الجاه فالحكم كما عرفت
على من اراد وجهه ال غير مراد والمثابة ما يحتمل وجوهاً وهو من السببه وهو المثل اي سببه
هذا الوجه وهذا الوجه **قال** فيندرج **اول** وذلك ان اللفظ الذي يفهمه معنى اما ان يحتمل
غيره وهو النص او يحتمل غيره وهو المثل اقسام لانه اما افادته لذلك المعنى راجحاً وهو الظاهر
او صواباً بالغير وهو الجمل او وجوهاً وهو الاول فالنص والظاهر مشتركان في ربحان الادلة

الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح لا يمنع من الغير والقد مشترك بينهما هو الحكم
واما الجمل والاول غير راجح وهو راجح الآجب الدليل المنفصل والقد مشترك بينهما هو
المتشابه فان قلت الامة الخفية في علم الاصول قسم اللفظ الى ثمانية اقسام منها
الحكم والمتشابه قسمان فكيف خالفنا الحكم مع انه منهم قلت من اعترض من جهة القسمين جعل
كل كلام فيه ظهور من انواع الحكم وكل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه ولعل المصنف ذهب
منهجه لمطابقة القرآن اذ قوله آيات محكمات بين ام الكتاب واخر متشابهات فان اللفظ
منه حيث قال واخر متشابهات لم يقل ومنه المتشابهات الاخصار **قال** كما هو المصطلح على اصول
الث فله **قول** يدوم هذا الكلام ان المعنى بين التورية المذكورة على خلاف مصطلح امة الخفية
وقد عرفت توجيهه **قال** على التضييق **الاول** في هذه الاحتمال اخر ذكر الجار يردى وقطع الازلي
وهو ان يكون منصوباً بشرع كما قضى الى سور ولم يلتفت اليه الفاضل التفقار الى
وتبعه الفاضل المحقق لان الحذف والاصصال خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بدليل
صريح بذلك الفاضل التفقار الى في تفسير قوله تعالى ويمد بهم في طغيانهم يعمهون حيث قال
الحذف في العم لا يعدى بنفسه فلا يقال مد به باللام مثل مد له والحذف والاصصال خلاف
الاصل لا يصار اليه انتهى وشار اليه الزمخشري في تفسير قوله تعالى فمن غنى له من اخصه
بقوله ولا يصح ان يكون شيء في معنى المفعول به لان غنى لا يعدى الى مفعول به الا بوسط
انتهى ولا خفاء في ان بينه تعليلاً عدم المصير الى الحذف والاصصال **قال** او يميز **الاول** لم يلتفت
بهذا الاحتمال ايضا الفاضل التفقار الى في مع كونه مذكوراً في شرح قطب الدين الرازي وهو
متبوع لانه راى انه في نفوت الملائمة بين هذه الفقرات وسائر الفقرات وذلك انه اذا كان
تيمناً يكون الموصوف الموصوف المذكور حقيقة السور دون القرآن عما افصح عنه الفاضل
المحقق بقوله فضل اي سور والموصوف بالاصوات المذكورة في سائر الفقرات هو القرآن
نفسه وايضا قوله وما بين الاصناف مبتدأ ظاهره ان المذكورة في الفقرات كلها وصف
القرآن حقيقة **قال** فصل سورة **اول** فصل من التفصيل معنى التبيين ومنه المنفصل
نقيض الجمل او هو من قولهم عقد مفصل جعل لولوين حوزة قال الجار يردى وهذا الوجه اولي
لقوله ميتين بينهما بفصول وغايات والحوزة بالترك الذي نظم الواحدة حرزة وحرزات
الملك جواهر تاجه شبهة القرآن بالعقد من الجواهر بين كل حوزة وتي لولوة فالسور كالجواهر

وبسملة في الاواسط كاللآي ثم الآيات كالجواهر والفصول والغايات كاللآي بطريق تشبيه
 المركب بالركب لا تشبيه المفرد بالمفرد اذا اراد تشبيه البيت كاصوله من السور الوسط
 بينهما البسملة ومن الآيات الوسط بينهما الفصول والغايات بالبيت كاصوله من الجواهر
 التفسير المفضل بالآل **قال** وسير عليك في الكتاب معنى السور **اول** كانه يريد ان يقول
 ان لبيان معناها موضعاً في الكتاب يعني الكتاب فالتعريف ان تعوض له ثم وفيه نوع خلل
 لمن يعرض له وبيان معنى الآية بهما واطب الكلام فهما وقد سبق الفاضل المحي الى هذا
 المعنى الفاضل التفتت الى حيث قال وسير عليك في الكتاب بمعنى السورة والآية الآتية لم يصح
 قوله والآية اذا تعوض معناها في الكتاب وقد نبه الفاضل المحي على ذلك حيث وهما لك
 نذكر ما قل في معنى الآية وادرج في ضمن تفسيره الدواخل للفاضل التفتت الى فافهم **قال**
 لا يتسمى الفواصل **اول** وكان حقاً ان يؤخر عن الغايات لان الآيات مؤخره ذكر اوربته
 عن السور الا انها قدمت محافظه على الفواصل مكان باب اللف والشرع خلاف
 الترتيب لا يقال اللف في بينات ولا ترتيب فيه لانه راجع الى الترتيب وكفى ذلك بهذا
 تبين تحقيق الترتيب وخلافه مع اللف الاجمالي فلم يصح من زعم ان كون الترتيب
 وغير مرتب عند ذكر اللف منفصلاً فان قلت الس فمات في فقه ففصل مالف بقوله وفصله
 سور او سورة آيات قلت بلى لكن اللف في قوله بينين لا فمات ذكر نعم هو قرينه لملاحظه
 الترتيب في اللف الاجمالي على ما نهت عليه آتفا فافهم بهذا فانه دقيقة ائنه **قال** والمعنى
 اوقع **اول** لا خفاء في ان هذا المعنى اوقع لانه يدل على ان بين السور بعضها مع بعض وبين
 الآيات بعضها مع بعض جعل موضعاً للتمييز واستقر الفواصل في معنى المتعدي ثم ان قوله
 ميز الى آخره هل رآه ال انما توقيفه **قال** بين السور بعضها مع بعض بالغايات **اول**
 هذا على وفق قول من ذهب الى ان البسملة في اوائل السور جزء منها والفصل بينها بالغايات
 واما من ذهب من قال انها خارجة عن السور واما انزل للفصل بينها فلا يتبع ما ذكره كالاخ
 والمصنف المذهب وقد ذكر في اول تفسير الفاتحة ان مذهب ابي حنيفة هو القول الثاني
 فلا وجه لبيان راده على خلاف مذهبه وتعل ذلك احتار الجار يردى وقطب الدين
 رجوع ضمير بينين الى الآيات وحدها ولكن ان ترجع ان ترجع الضمير الى السور والآيات معا وحمل
 الفصول على البسملة الواقعة في اوائل السور باعتبار تعدد ما يتعدى الحمل وهذا المذهب

هذا المعنى

والله اعلم
 بالصواب
 والحمد لله
 رب العالمين

او فوق محل كلامه عليه الحق **قال** الضمير للآيات وحدها **اول** قد عرفت الباعث لاختيار هذا
 الوجه فلما لم يفت بمسئ الى بعض الايام من ان الظاهر المتبادر من قوله ميز بينين بالفصول
 والغايات على تقدير رجوع ضمير بينين الى السور والآيات التمييز بين السور وبين الآيات
 وذلك فاسد اذ الفصول والغايات ليستا ممتزجتين بينهما ومن قال برجوع الضمير الى الآيات
 وحدها فم هذا المعنى من لفظ بينين على تقدير رجوع ضمير الى السور والآيات وعلم فده
 فاضطر الى ارجاع الآيات وحدها وتفسير الفصول بالوقوف ولا ينبغي عليك انه ليس
 فما ذكره سبب الاضطراب الباعث على تفسير الفصول بالوقوف فان تخصيص الضمير المذكور بالآيات
 لا يوجب لك اذ يجوز ان يكون المراد منها ومن الغايات شيئاً واحداً وهو فواصل الآيات واولها
قال واراد بالفصول الوقوف **اول** قال الجار يردى الفصول جمع فصل والفصل الوقف
 فهو اسم بمعنى والآية آخر الآية فهو اسم بمعنى وقد جمع الوقف والغاية كانه قولك وعمار قوام
 تنفقون انتهى ولقد اصاب في اختياره ارجاع ضمير بينين الى الآيات وحدها على ما بينا
 ان الآيات لم يصح في حمله الفصول على الوقوف اذ لا تأثر للوقوف في التمييز بين الآيات تحقيقها
 بدونه وتحقيقه بدونها على ما اعترف به حيث قال وقد جمع الوقف والغاية وقال قطب الدين
 وقد جمعوا ويفترقان وذلك اوضح في المعنى المذكور كالاخيه ومن قال اطلاق الفصول على الوقوف
 بعيد لان اواخر الآيات سماء بالفواصل سواء وقع فيه وقف او لا فخطا في كل من معامى
 الدعوى والدليل اما انه خطأ في الاول ولما نه زعم ان الفصول المحمول على الوقوف جمع فاصلة
 كالفواصل ولا يخفى فده وقد عرفت انه جمع فصل ومعنى الفصل تحقق في الوقف واما انه
 خطأ في الثاني فلانه لا يؤمن من اطلاق الفصول على الوقوف اختصاصها بما خرجتم الاستدلال
 على بعد هذا الاطلاق ببيان عدم اختصاصها بها ثم ان في عبارة سماء ركاً كظاهرة وجهه
 على تقدير صحته اعني ان يقول لان اواخر الآيات فواصل سواء وقع فيها وقف او لا ثم قال
 ذلك القائل وانما النظم من التمييز بين الآيات بالفصول والغايات ان يكون كل من الفصول
 والغايات ممتزجاً لجميع الآيات بعضها على بعض ولكنك ان الوقوف ليست مميزة لبعض الآيات
 وهو الذي يحتمل هذه الوقف والغاية دون جمعها ولذلك احتار الفاضل المحي في توجيه الاول
 الذي فيه الجمع والتفرع والجمع والتقسيم انتهى ولما قل ان يقول بل الظاهر من التمييز بين
 الآيات بالفصول والغايات هو ان يكون لكل منهما دخل في التمييز بينهما سواء كان ذلك بطريق

ابن الخطيب

بسم الله الرحمن الرحيم

وعلى من احل المحل
 وقال واراد بالفصول
 او اخر الآيات لانه يسمى بالفواصل
 عن الفواصل لان مراد
 بان الحكم بين الفصول
 واولها من حيث
 انها تسمى بالفواصل
 ومعنى الفصول قرب
 منها

الاجتماع او طريق التوزيع بان يكون احدهما مختصة في بعض المواضع والاخر مختص في بعض
 آخر ثم ان تسمية التيميم الوقوف بعض الاى من قلة التيميم فان التيميم الحاصل في اجتماعه فيه
 الوقوف والغاية اثر الغاية ولا تأثير فيه للوقوف ولذا ليس على ذلك قرينة انما على خلاف
 بينهما من الطرفين واما قوله ان في التوجيه الاول صنعة الجمع والتفريق والجمع والتقسيم
 فمقتضى من قلة التدبر او من عدم التدبر في تلك الصنعة فان الجمع فيه والتفريق هو الذي
 شئت في معنى وفوق من جهتي الادخال كقولنا لو طواف فوجدك كائنا في ضوئنا وقيل
 كائنا في هرجا ادخل قلبه ووجه الجيب في كونهما كائنا ثم فرق بينهما بان ادخال الوجه
 من الضوء وادخال القلب من جهتي الحراق والجمع والتقسيم هو جمع متفرد تحت
 حكم تم تقسيم باضافة ما لكل التبعين كقول ابن الطيب حتى اقام على ارباب
 حشنة تشق به الرقوع والصلبان والبيع للشيء ما نكحوا او القتل ما ولدوا والنهب
 ما جمعوا والنار ما زرعوا فقد جمع في البيت الاول شق الرقوع بالمدح واجبالا لانه
 شتم على القتل والشيء والنهب وغير ذلك ثم قسم في البيت الثاني وفصله او بالعكس
 ان تقسيم متفرد ثم جمعه تحت حكم كقولنا ان ثابث رضى قوم اذا حاربوا فوا
 عروهم او حاربوا النفع في شياهم نفخوا سبيته تلك من غير محدة
 ان الخلايق فاعلم شربا البديع قسم في البيت الاول صفة الحمد وعلم ان هذا
 ونفع الاولياء ثم جمعهما في الكا في كونهما سبيته حيث قال سبيته تلك من غير محدة
 يخرج عن الحد المذكور للدف والشرفانه قد يوجد فيه جمع متفرد تحت حكم ثم قسمه لانه
 لا يكون التقسيم باضافة ما لكل اليه على التبعين ولا خفاء في ان هذا القيد مفقود
 فيه فلا يوجد التقسيم منه وعدم احتمال التوفيق عنه اظهر اذا تعرض فيه لادخال
 في الحكم المذكور فالجواب ان من باب اللف والنشر على ما بينناك عليه مما سبق **قال** ماق
 كلام يقتضى **اول** تسند الاقتضاء الى مقام الكلام الى المقام لان مقام الحد انما يقتضى
 مدخلية الحد عليه في الحد وتلك الصفات وتلك الصفات مستحجودا عليها لما في
 مما سبق ان الحد عليه هو القرآن نفسه الا ان بعضها لما كانت متعلقة بما هو محجود عليه
 وبعضها بما هو محجود متبسطا بما هو محجود عليه كان حقا ان يكون محال مدخل في الحد
 وهذا معنى اقتضاء المساق ذلك لا كما سبق الى وهم من قال ان بناء ما ذكر في كتب

احكام

ابن الخطيب

الاصول

الاصول ونحوها ان تعليق الحكم بوصف يتبع بعلة الوصف له فعلى هذا يكون تعليق الحد
 بهما بوصف انزال القرآن المحجود بوصفه التاليف والتظيم متبع بعلة الوصف وكذا
 الحال في غيره وهو الذي اراده بقوله ماق الكلام يقتضى فان فيه عدولا عن الحق الخاص الى
 الحق العام على ان بناء الاقتضاء على التفسير لا على غيره **قال** ما وصف به
 الله تعالى **اول** يعني ان توصيف الحد لا يكون الا بوصف لما مدخل في كونه محجودا على ان
 تلك الاوصاف مما له تعلق بالحد وعلمه ايضا فكانت جهة الاقتضاء فيها متساوية **قال**
 كان انزاله عليه نعم **اول** لقائل ان يقول نعم انزاله عليه نعم جزيله لكن الانزال المذكور
 غير محمول عليه بل محمول على الانزال الى السماء الدنيا على ما هو مفضل فيمكن ان يكون
 المحسوس ان يبين كون هذا الانزال الى الدنيا من جملة النعم فكانت رجع على قدره والافلا انتظام بين
 كلامه ولا ينبغي عليك انه لا مانع للرجوع عنه فكان حقه ان يبين كون انزال
 القرآن الى السماء الدنيا دفعة من جملة النعم ونقول لما مضت الحكمة الا ان الله نزل
 عليه ولم ينفذ الاعتبار كان من جملة النعم بهذا لئلا ينفذ ان لا ينفذ الى
 ما سبق بعض الاوامر من حرافات الكلام **قال** مقاصد دينية ودنيوية **اول** من حيث
 انما صار بهذا الاعتبار مدار النبوة والشرعة وبها من اقامات المقاصد ويدر
 على هذا المقاصد الدينية والدنيوية **قال** على ذلك نظم الايات **اول** تريد ان تقول ان الوقف
 على وجوب نظم الايات بعضها مع بعض موقوف على العلم بسبب نزولها فصلا ونزول
 القرآن نجا على حسب النوازل وكذا الحوادث محصل العلم التفصيلي بتلك الايات لمحصل
 الوقوف على ذلك النظم المذكور وانت خبير بان ما ذكرنا انما سمع ان لو كان ترتيب
 الايات في المحف على حسب ترتيب نزولها وليس كذلك على ما بين في محله فلا وجه للاعتناء بالترتيب
قال تنبيه للقائل **اول** لا اختصاص لهذا التنبيه بالقائل كما افصح عنه بيان ان ما يرد في ذلك
 المعنى صحت قال وابتدأوه بالحي نفع ايضا اذ هو تعليم للعباد انهم اذا اشتغلوا بالتعليم
 والقرأة في حقهم ان يحذروا على هذا التوفيق وله فوائد اخر نذكر بعضها في اول الفاتحة **قال**
 من كونه الشيطان ونفي **اول** وتفصيل ذلك ما ذكرنا انما يرد في حيث قال واختتام
 ما سبقنا ايضا نعم اما لان مثل هذا القرآن لما نزل على العباد ورواه وعلوه
 كان منظره ان تلام الشيطان بايقاع العجب والكبر فاختتم بالمعوذتين لدفع ذلك

المفاد بصفه التفصيل فالحال مقال بما قاله صاحب الكتب فبقى ههنا شيء وهو ان ما ذكر
 في تفصيل القرآن الى السور لا في تفصيل السور الى الآيات كلف وقد ذكر في جواب سؤال
 اورد به يقول فان قلت ما فائدة تفصيل القرآن وتقطيعه سور فلا وجه لما فعله المحقق
 من ترك التفصيل الدال على فائدة فاما ذكره في الفوائد فان قلت نعم ان ما ذكره سبق لبيان
 فائدة تفصيل القرآن الى السور الا انه فضي فائدة تفصيل السور الى الآيات ايضا فان
 بينه بقوله ومنها ان التفصيل سبب تلاحق أشكال والنظائر وملائمة بعضها لبعض
 وبذلك يتكامل المعاني وتجييب النظم فائدة بتحقيق تفصيل السور الى الآيات ايضا كقولنا
 فيه اظهر قلت هذا لا يدرى فنعلا ان مجموع ما ذكره من الفوائد لا يترتب على كل واحد من التفصيلين
 والتوزيع بان يكون المذكور او لا فائدة تفصيل القرآن الى السور والمذكور بانها فائدة تفصيل
 السور الى الآيات على طريق اللف والنشر ترتيبا يابا بقوله الخ فذلك **قال** الخ فذلك **اول**
 ترتيبه ما ذكره صاحب الكتب فمالم يذكر ههنا ومن زعم ان ما ذكره مقوله ومنها ان التفصيل
 سبب تلاحق أشكال والنظائر منها حيث قال بعد تقرير ما ذكره الفاضل المحقق في الفوائد
 ان التفصيل سبب تلاحق أشكال والنظائر بان تورد في كل سورة او في كل آية الفاظ متشابهة
 الدلالة فتكون المعنى المقصود بها متشابهة واطراف النظم متماثلة وقد افطأ لان الفائدة
 المذكورة ليست مما ترك بل ما ذكره بقوله وتلاحق أشكال والنظائر ثم انظم بصفتي قوله او في
 كل آية لان من الآيات ما لا معنى الفاظ وكذا في جملة أشكال والنظائر على الالفاظ فان
 حقها ان يحل على الجمل لان تأثير التفصيل المذكور انما هو في تلاحق الأشكال من الجمل لا في
 تلاحق الالفاظ من الالفاظ كلف وذلك متحقق في نظم القرآن سواء فصل الى السور والآيات
 او لم يفصل **قال** من كونه مؤلفا منظم **اول** اخرج بعض الصفات المذكورة عن جملة
 ما يريد بالضمير في قوله وما هي وهي كونه كلاما وكونه موجعا لعدم الدلالة فيها على مدح وخصم
 اما عدم الدلالة على ذلك في كونه كلاما وكونه موجعا فظاهر واما عدم الدلالة على كونه منزها فلا
 على ما بينه بعيد هذا يستلزم التركيب وذلك يفتقر في الوصف المذكور لان ما منه في النزول
 محمول على النزول دفعه وبهذا التفصيل ظاهر فاما قبل الاول ان تنوع الفنون ايضا لكونه
 بصدد بيان الصفات المستدل بها على حدوث القرآن حيث قال بعد ذكر تلك الصفات
 وما هي والنظر ان ضمير راجع الى جميع الصفات الواردة ودل على الكلام للفاضل المحقق بقا

الذي لم يخطب

هذا هو الذي
 في قوله تعالى
 وما هي الصفات
 المذكورة عن جملة
 ما يريد بالضمير
 في قوله وما هي
 وهي كونه كلاما
 وكونه موجعا
 لعدم الدلالة
 فيها على مدح
 وخصم

شبه ال جمع الصفات التي اشار اليها بقوله وصف الله سبحانه بانزال القرآن وتنزيله وما
 ارد فيها به وقوله وذكر القرآن اوصافا كالتيهات رالهم كجمل اعتراضية انما رال كون
 تلك الصفات دالة على حدوث ما ذكره الفاضل المحقق ههنا شورجوه ضير من غير الانزال
 واجيب عنه بان الاستدلال بالانزال والتنزيل باعتبارهما لهما على محجود معنى النزول المستللا
 بوصف واحد للقرآن وهو نزوله وهذا مما لو خط في قوله من كونه منزها فلا حاجة الى ذكر المنزله
 بعد ذكره حيث رت الى الاستدلال بها ولا مجال لا اعتبار بالاستدلال بالقيده الذي اعتبره الانزال
 ههنا من الدفعية اذ لا اختصاص له بالكلام اللغوي المحتج امتناع اجزائه بخلاف القيد
 الذي اعتبره التنزيل من التدريج المستلزم للانقسام الى الاجزاء الذي هو من خواص الكلام
 اللغوي دون المعنوي فتكون مؤدى ما ذكره الفاضل معنى قول المصنوع وما هي شرا الى جميع الصفات
 الواردة للقرآن الداخل فيها منزلة ايضا اذ ليس مراد به ههنا ان المنزلة للاستدلال بالانزال
 حيث رت اليها باعتبارها لهما على معنى النزول وهو الحقة هو الاستدلال بالنزول الذي هو
 الفاضل في قوله من المنزلة ثم ان الجيب المذكور غفل عن انه خرج مع الوصف المذكور وصفا
 آخر ان احدهما كونه كلاما والاخر كونه موجعا ولذلك طق انه باندرج الوصف المذكور فما ذكر
 حكما يكون مؤدى ما ذكره الفاضل المحقق معنى قول المصنوع وما هي شرا الى جميع الصفات الواردة
 للقرآن **قال** وكونه منزها **اول** اجمع بين كل وصفين متقاربين بحسب المنوم على وجه
 بالاحتياط بينهما من جهة الدلالة على حدوث حيث لم ينصل بينهما في المنع عن استقلال كل
 من المعطوفين بعد ترك التفصيل بينهما بتوكيده لقلة التفات بينهما حيث لا يسوقان بعد
 كل منهما دليلا مستقلا على حدوث **قال** وصيرورته مفتي **اول** يعني ان الوصف الدال على
 حدوث القرآن في قوله وجعل بالحد مفتي والاستعاذة محتى هو كونه مجهولا وجه متضمن
 الاول والاخر في الوجود بل يزم التركيب من جزئين غير متحدين في الوجود يستلزم حدوث
 ولا يذهب اليه لاحاجة الى اظهاره في الصورة بل لا وجه له على ما يتق على تفصيله **قال**
 وانفائه المتبناه **اول** يعني ان الوصف الدال على حدوث القرآن في قوله وما هي صفات
 متبناه ومحكمها هو كونه متقسما اليها لا كونه موجعا ولا كونه متبناه ولا كونه محكما وقد صحت كلاً
 هذا الرد على قطب الدين الرازي حيث قال وانما استدل على التثنية بالحكم والسور
 والآيات فلان كل جملة ممكن وكل ممكن محدث ووجه الرد عليه هو ان اللازم بيان ما في التثنية

والا فاستلزم على حدوثه
 وانما استدل على التثنية
 بالحكم والسور والآيات
 فلان كل جملة ممكن
 وكل ممكن محدث
 ووجه الرد عليه
 هو ان اللازم بيان
 ما في التثنية

المذكورة من الوصف الدال على حدوث القرآن لا بيان ان فيه ما يدل على حدوثه بآتي وجه كان
 فان الكاخر الاول ولا يقوم مقامه في بعض موضع كمن هو انه يكتفي في الدلالة على حدوث
 انما هو القسبي مطلقا ولا يثبت فيه خصوصية القسبي في قوله واوحاه على مسمى مستقل
 في الاستدلال على الوصف الدال على حدوث القرآن ولا دخل فيه لقوله متباها ومحكما ولكن
 ان يستخرج منه وصفاً فمدل على حدوثه بناء على انها متفابلان فوجودهما في القرآن دل على
 على تجزئته ضرورة والتجزي من الاوصاف الدالة على حدوث قطعاً والتجزي هذا الذي ذكر
 مع وضوح كيف خفي على الفاضل المحيى واجتمع حال الفاضل الرازي حيث استخرج
 من القرينة المذكورة احتمال القرآن على المتشابه والحكم وبعد هذا لم يتفطن ان ذلك
 من جملة الاوصاف الدالة على حدوثه **قال** وكونه ميمراً مفصلاً **اول** قدم كونه ميمراً على كونه
 مفصلاً مع انه مؤخر عنه في الذكر لانه سبب له فحقه ان تقدم عليه في اعتبار دلالة على احوالها
قال لست اذكر احوالها تركبها **اول** لا خفاء في ان دلالة ما ذكره من مقتضى ومقتضى من الاوصاف الدالة
 على حدوثها فانه يوسط الاستدلال المذكور واما دلالة ذلك الوصف فانها مستفينة
 عن الوصل المذكورة لان المتبادر من الصيرورة كون الشيء شيئاً آخر فانه لا يكون
 الا حاداً سواء كان تركباً او بسيطاً فالفاضل المحيى لم يصيب في نظم هذا الوصف مع ما يبر
 الاوصاف في سلك واحد والتحقق ان في قوله وجعله بالتحديد مفتي وبالله تعالى تفتي وجعلني
 للقرآن دلالة على حدوثه احدى بالذات وهو صيرورته لذلك على ما بينا في انفاً وتباها بوسط
 لست اذكر تركبها من جزئى عني اجتمع في الوجود وهو منضم الاول والاخر ولما كان مقصود
 الفاضل المحيى بيان ان كان عليه ان لا يعرض لكون الجعل في القول المذكور مع الصيرورة
قال لان التقدم متأخر في عدم سابقا ولاحقا **اول** لا يقال متاخر فانه عدم السابق معلوم
 بالبدية ضرورة التقدم عدم المسبوقه بالعدم فيما منه سبق لعدم واما متاخر فانه عدم
 اللاحق فلم يثبت بعد اذ لا يشهد بالبدية ولم ينعلمها برهان وان تصدى القوم لاثباتها
 لا نقول بكنى لغاية هذا المقام اتفاق الفريقين على ذلك وهو مقرر على ما بين في موضع
 ولا حاجة بنا الى قيام البرهان عليه تمام ما قالوا في بيانه **قال** المقارن لوجود المتقدم **اول**
 لا دخل لهذا التقدم في صحة تزعم قوله فهو حادث قطعاً فلا حاجة اليه في تمام الاستدلال المذكور
 انما ذكرنا ان ما يقتضيه سبق عدم التأخر عليه وهو كونه من الاخر الى لا يحتمل في الوجود

فان كان

فان شأن تلك الاجزاء لا يتحقق عند وجود المتقدم منها وجود المتأخر ولا يحتمل في هذه
 الاشارة من تأكيد الحكم المذكور ولقد قمتا ذهبت هذه التكتية على بعض الناظرين في الكتب
 حيث اعترض على التقدم المذكور ثم احاط وما اتى الا بآتي عجائب **قال** فكذا المركب
 منها **اول** تزعم على قوله وكل منهما حادث بينهما بالوجوب ثم تزعم على ما هو المخطوكة وكان يكتفي
 في حدوث المركب كما هو الاتفاق لان الحكم في بعض موضع **قال** وهو ان هذا القدر من
 الكلام لا يكتفي في شرح هذا المقام لان الحكم يقتضيه الحكم بان الصفات المذكورة صفات مبتدئة
 بل زاد عليه الحكم بانها صفات مستدعة وليس فمما ذكرنا في بيان هذا الحكم كما يتعرف ان في الكتب
 خصوصية لاندل عليها ان تلك الصفات واذا تقرر هذا فنقول لا يخفى ان يكون مراد الحكم
 اثبات الدلالة لكل واحد من تلك الصفات او مجموعها وبأى عن الاول جمع بين الوصفين
 اخي وصف كونه مبتدئاً ووصف كونه مستدعاً في جانب الدلول ما ذكرنا انفاً لانه لا دلالة
 في اكثر تلك الصفات على ثبوت الوصف الكا فتبين انك ووجه لا وجه لا خارج بعض الصفات
 لكون القرآن منزه لا كونه موجي عن جزئ الدلالة لا يقال لختار الاول ونقول مراد الحكم
 اثبات الدلالة على الوصف الاول فقط لظاهر ثبوت الوصف الكا للقرآن لا نقول
 ان اريد ظهور ثبوت له قبل التأمل في صفاته المذكورة فلا وجه له لان الامر ليس كذلك بل اريد
 ظهور ثبوت له بعد التأمل فيها فالحال في ثبوت الوصف الاول كذلك فانه ايضا ظاهر في
 تلك الصفات فالتفرقة بينهما محكم وبهذا يتبين انه احصا من قال ان التركيب من الحروف
 والكلمات لا يدل على كونه بديعاً فلا بد من سائر الصفات لاثباته واحاطة من رد عليه قائلاً
 ان المقصود بهذا هو الاستدلال على حدوث القرآن فقط لا على حدوثه مع كونه بديعاً كما هو
 من قص نظر في ظاهر اللفظ حيث فسر المتقدم بما اخرج عن عدم بديعاً ومدل على ما ذكرنا
 ان ظهور كونه بديعاً لا يحتاج الى الاستدلال عليه بهذا الكلام بعينه ومينه ولا يحتمل ما فيه من
 وجوه الخلل في جهة اللفظ ايضا **قال** هذا الطريق **اول** تخصيص كل شيئ الى الطريق المذكور
 بالذكر ليس لاختصاص ورود السؤال لانه وارد على طريق الاستدلال بالامكان ايضا كما لا يخفى
قال فانه فائدة **اول** الاستدلال بالكارثة ولما كان المتبادر من اطلاق الفائدة وتكثيرها
 في سياق الاسكار ان يكون المراد انكار جسي الفائدة اعماعه ولا بيان فائدة اخرى تلك
 الصفات هي اهم في المقام وحرية لان ساق لا جابها الكلام ثم استشهد بان يقال جل

ابن الخطيب
 هذا على اختيار الفاضل المحيى
 وسأله ما هو المختار
 عنده

ابن الخطيب
 مقتضى ان مقتضى المتقدم الى مقام حج
 ولا يصح تعليل الاستدلال على حدوثه
 وذلك لظهور القوة كما توهم لان المقتر
 هو ان الفاضل المحيى لا يستقيم فافهم
 وقال ان ظهور كونه بديعاً
 ان نقول ان ثبوت كونه بديعاً
 والظاهر ظاهر
 منه

حيث قال بناء على انه لا قدم سوى الواجب لا لان تمام الدلالة المذكورة على تقدير امتناع
تعدد القدم ولا يكفي فيه ان لا يوجد لانه ظاهر الف دلالة زمان شغفه على انما لغة ذلك
الفاضل ولولا ذلك الشك لما اتى بفضل تدعيم المعنى الكسار وهو عدم تمام المنع بدونه
قال وكذا تعدد القدماء **اول** بلمصرح بوقوعه وانما اقتصر الفاضل على الحق مع ان حق
المقام المصرح بالوقوع تروجا لما زاد في المنع من قيد الامتناع وهذا ايضا من آثار ذلك
الشك **قال** ثم للامتناع بهذه الصفة **اول** كما فرغ من بيان وجه الامتناع لانه بالصفات
المذكورة على حدوث القرآن شريح في بيان ان المعنى انما قصد بالامتناع الذي يشترط الله
في ضمن اثبات تلك الصفة للقرآن الرد على المناهضة ومن حذر خذوهم دون الاشياء
وذلك انما ذكر من الاوصاف انما يدل على حدوث العبارة المنظومة الموصوفة فاللعل
المنتظم منها انما يتبين حجة على الراعي ان تلك العبارة قد عرفت لاعتبار المعترض حدوثها
المذكورين بثبوت او عدم وراثة قائم بذاته كما ولا يستلزم ان يقال ان المعترض لم ينصبون
ما دللهم في مقام المناظرة مع الاشياء ومن جعلها بهذا التبدل ولولا خضمهم منه الرد عليهم
وان لم يتم ذلك الغرض لما نصبوه في ذلك المقام والمصنف منهم فان لانه ايضا قصدا مقصود
تذكره بقوله ولا خفاء وان الصفات التي يستدل بها لا معنى ان اختصاص الدليل المذكور
بحدوث تلك العبارات المسماة بالقرآن المنطوق وعدم تعلقه بالقرآن بمعنى الكلام نفسه
ظاهرا لا خفاء فيه حتى يشبه على مثل المعنى فلا وجه لنسبة الاستنباط فانه كبناء المقصد
الى الرد على الاشياء بلا ضرورة داعية الله ومن خفل عن هذا المعترض على الفاضل الحق
قائلا ان غرض المعنى ليس خصيص الرد للمناهضة ومن حذر خذوهم وقال في تعليقه
فان المعترض لم ادله على حدوث القرآن مطلقا من غير ان يقتيد بالنفس واللفظ وهما يوسم
ان كل ما يطلق عليه القرآن حادث وهو الذي دعاهم الى نصب تلك الادلة في مناظرة
الاشياء رد اعلمهم ولذلك اورد تلك الادلة في الكتب الكلامية واجامعة محققوا الاشياء
وقالوا هذا نصب الدليل في غير محل النزاع ولولم يكن الرد عليهم غرض المصنف لم يحتج الى التوجه
عنها وعدم ترتيب الغرض على الفعل لانه في كونه غرضه انه انما المقصود من التعليق
بقوله ولذلك اورد تلك الدلالة في الكتب الكلامية انه لو لم يكن غرضه من نصب تلك
الادلة في مقام المناظرة الرد على الاشياء كما اوردوها في الكتب الكلامية ولا يخفى

نحوه

فانه لان الجاهل بالكلامية عامة في مله جميع الفرق الكلامية في خصوصه لطائفه
الاشياء وكذا مناظرة المعترض لم يوسم ولكن ذلك لا يكفي في صحة التعليق المذكور كما لا يخفى
ثم ان قوله وعدم ترتيب الغرض على الفعل لانه في كونه غرضه مدخول بان يقال نعم ان
عدم ترتيب الغرض على الفعل لانه في كونه غرضه لكن عدم منسبة الغرض للفعل حيث
يكون عدم صلاحية المترتب عليه ظاهرا غير متبته بناء على كونه غرضه خصوصا اذا كان
الفعل منسوبا الى جواهر العقلاء ومثابه الفضلاء واللازم فيما نحن فيه هو الكادون
الاول فاقابل **قال** لادلاله على انتفاء القرآن **اول** نقل عنه في الجواب عنه رد
على من قال الاول ان يقال معنى كلام الزمخشري ان هذه الصفات المجردة على القرآن
صفات كلام لغظلي هو حادث بلانزاع ولا استنباط الكلام نفسه قدم يدعيه الخضم
فلا يكون القرآن الا ذلك الحادث والعيان لم تشبه كيف يارزم الخصار القرآن في
ذلك الحادث انتهى القائل هو الفاضل التفتازلي ذكر هذا القول بعد ما قررنا
على الوجه الكافي وحق بعدم تمامه على اصل الخضم ولم يورد انه دليل تام يتم به على الحكم الام
حتى يارزم عدم التشبه على ما فيه من الخلل مع طهور فيكون موضع تعجب كيف ولو كان زعم هذا
لقال فالصواب او نحوه مما يدل على صحته قطعا بل اراد ان يقال ان الوجه المذكور قبل هذا
بعد تسليم تمامه على اصل الخضم لا ينتهض حجة عليه لانه لا نكار حدوث القرآن بمعنى الكلام
اللفظي بل نكار حدوث القرآن بمعنى الكلام النفعي فالاول ان يقرر الدليل على وجهه منتهض حجة
عليه على تقدير تمامه وعلى هذا لا يلزم عدم التشبه على عدم تمام هذا الوجه كما لا يخفى ولا ينبغي
عليك ان يمنع كلامه على ان يكون المشاورة على ما افصح عنه في رد الوجه
السابق حيث قال لكن الخضم يزارع في ذلك كذا في حادث وانه لا قدم سوى الواجب بل يقول
سوى الواجب وصفاته فان القائلين لا قدم سوى الواجب وصفاته هم الاشياء دون المناهضة
ومن حذر خذوهم لانهم قالوا بوجود قدم سواء وقدرت فيما سبق ان يخرج الفاضل الحق
هو ان مشاورة المعنى المناهضة ومن حذر خذوهم وكلامهم هنا بمنه عما ذكرنا في حق
التعجب كما فافهم بما قررناه اندفع ما قيل انما يلزم ذلك لو ثبت انه ليس بقرآن سوى
الموصوف بهذه الصفة او ان كل قرآن موصوف بها واذا ليس فليس واجيب بان القرآن
اما لفظي او نفعي يدعيه الخضم اذ لم يثبت بهذه الصفة المجردة على القرآن للنفس تعين

فهو انما لطيف

اشكال والمكاتب والرد كما
على النقطة منه

اللفظ ايضا فيسبق ان القرآن انما ثبت بالشرع وما ثبت بالشرع ما ثبت بالامور فاما
ورق بان قوله القرآن اما لفظ او نفع ان كان قضيه منفصله فهو ظاهر البطلان لعدم منع
الجمع بينهما كلف والحق ان جمعا بينهما صحت قالوا بعد ما ثبتت القواطع على ان ذات الباري
لا تكون محلا للمحدثات بحسب ما قبل الظاهر الدالة على حدوث القرآن وذلك ان القرآن يطلق بالاشتراك
على معنيين احدهما الكلام النفس القائم بذاته والثاني اللفظ الحادث وان كان مانعا للقول
واذا لم يثبت بهذه الصفات الجوانب على ان القرآن النفس تعين اللفظ ثم ومن النادر في هذا
المقام من قال في رد الجواب المنقول ان الفاضل المحمدي لا يمكن ان يكون القرآن مثبتا بالشرع ولا في
فاد لان سلم تلك المعقولة غير متم انما المات بثبوتها وقد سبق انها ثابتة بغيرها ثم قال
ذلك القائل وما ذكره هذا القائل يعني الذي ذكر الجواب المذكور في سبق من ان معنى اثبات
القرآن بالشرع اثبات كونه صفة له لا لا تنفقه محصل لان الكلام في القرآن اللفظ الذي
نحن بصدد اثبات حدوثه وليس بصفة له باتفاق الفرقين فكيف ثبت بالشرع فلا وجه
لذلك القول ايضا لان القائل المذكور ما زاد فيما سبق من كلامه على ان قال مرة ان ابي زهير
ودلائله على صدق الرسول لا يوقف على كونه يتكلم به وذلك هو الذي ثبت بالشرع وقال اخرى ان
القرآن اثنى هذا الكلام المؤلف المتيقن بالتحديد الحتم بالاعتقاد كلامه فهو مما لا يسيل للعقل
الى ادراكه وطريق ادراكه ليس الا وقال بعد نقله الحاشية المنقولة عن الفاضل التفتازاني رحمه الله
منع توقف ثبوت الشرع على ان لا يثبت كلاما ما حكم به وهذا هو الذي ثبت بالشرع ولا دلالة
في واحد منهما على الآخر لان في كل واحد منهما كونه في الكلام اللفظي ثابت بالشرع والقول
بثبوت الشرع غير القول بكون ذلك الكلام صفة وغير مستلزم له على اصل الخصم والكلام على اصل
واقفنا انه غير مستلزم له على اصله لانه يقول ثبت بالشرع انه مستلزم لهذا الكلام اللفظي
كونه متكلما به الجاد في محل مخصوص على وجه لا يكون لذلك المحل دخل فيه لاختلاف ولا كسبا
لا قيام ذلك الكلام بذاته كما قد اوردنا في المسند المذكور على انهم لا على المعلوم فافهم ثم قال ولو سلم
ذلك فكيف يدعي ان القرآن انما ثبت بالشرع الامور صفة تلك الصفات لان الذي ثبت
بالشرع كونه صفة كلف يتصور اتصافه بها ومنها ايضا على النقول عن معنى كونه صفة
عند الخصم فان المشت بالشرع عند هؤلاء المعنى ولا منافاة بينه وبين كون الكلام المذكور
متصفا بتلك الصفات ثم ان هذا القائل قال في رد قول الفاضل المحمدي والعجب ان لم يشبهه ان

مستحق
مستحق

وفيه بحث وهو ان مقصود الراد لشيء واحد والحكم بانه حق بل بيان مقصود الراد في
وتقرير كلامه على وجه يكون فيه غش وخلفاء في الجمل ليأتى به قصد الرد على الخصم في هذا
المقام ومقام المناظرة وان تقرير كلامه على الوجه الاول واخذ المقدمة القائلة فيه لا قدم
سوى الواجب ليس مما يتوهم قصد الرد على الخصم اذ لا يخفى على احد من يعرف مذهب
الفرق بين ان الله تعالى صفات قديمة عند الخصم فكيف يتصور قصد رد ما يستحق مقدمه يعرف
المستدل بطلانها عند وان ما رتج في تقريره دليل على حدوث القرآن لفسه اخذ مقدمه كذلك في
لا يترك الخصم المقدمة القائلة ان القرآن موصوف بتلك الصفات والمقدمة القائلة انها صفات
كلام لفظي حادث واما الخطر المذكور الذي توهم المعتزل فاوردوا بنا على ذلك ادله على حدوث
القرآن في مقام المناظرة مع المشت وان كان ذلك نصبا للدليل في غير محل النزاع في نفس الامر
كما يدل عليه ما ذكره في الكتب الكلامية فتاوى اطلاق القرآن الذي وصف بها في الشرع فانه
يؤيدهم ان كل ما يطلق عليه القرآن موصوف بها فعلى هذا الايهام الكسح من ذلك اللفظ يمكن
ان مقصود الرد بهذا الدليل على الخصم خلاف الدليل الاول ولذلك قال الراد فالاولى ان
كلامه وقد اخطأ فانه من وجوه اما الاول فلانه زعم ان قصد الرد على الخصم لا يتصور الا بعد
سلمه عنده ولا يخفى عنده ولا يخفى في فان قصد الرد عليه كما يكون بدليل الزام يكون
بدليل تحقيقه وقد ما الدليل الحقيقي لا يلزم ان يكون سلمه عند الخصم واما الثاني فلانه فرق
بين الخطر من جهة القدم في الواجب بقوله ولا قدم سوى وجه القرآن في اللفظ يقول ولا يكون القرآن
الا ذلك الحادث بان الاول منها مقدمه يعرف المستدل بطلانها عند الخصم بخلاف الثاني
لا يخفى بطلانها على احد وما ذكره من المشت لتوهم المستدل صدق الخطر الك لا يحد نفعا لانه مع
ذلك ما يعرف المستدل بطلانها عند الخصم فالخبر المذكور على حاله كما لا يخفى **قال** ومن حكم
بان قوله **الاول** اراد بالملك الفاضل النعم يتبعه الفاضل الطيب وبالراد عليه الفاضل النقي
وعبارته هذا القول وما بين الاضافات من قصد الموصوف على الصفة لا العكس في المخير ان المذكور
من صفات الحديث دون القدم في الكلام ان المعنى تخصيص الصفة بالموصوف لكن المذكور على
القوم من قبيل قصد الموصوف على الصفة لا من قبيل قصد الصفة على الموصوف وذلك انهم لم يروا
جانب اللفظ في اصطلاحهم حيث كانوا يطلقون اسم المقصود على المذكور قبل الاخصوصا كان
ذلك المذكور في حامل المعنى او مختصا به واسم المقصود عليه على المذكور بعد الا فالوجه ان يروا

وذلك ان المقصود في نطق قوله وما بين الاضافات
حدث الاضافات المذكورة والمقصود عليه
كذلك الصفة كسب ذلك المعنى فيكون قد قصد
ان تلك الصفة ليست الا الاضافات
من قول الصفة على الاضافات
كسب حاصل المعنى

الاصطلاح كما راعينا لان مخالفه الاصطلاح في قوة الخط عند المصنفين وبين المفسرين
كأينما كلفنا مذهب العليم الى خلافه واذا وقفت على مراد الفاضل المذكور فقد عرفت
ان ما في كلام الفاضل المخرج من هنا والمقصود منه من قصور التأمل في اراد الله الملوك
السبيل المخرج **قال** فالرد عليه **اول** قد عرفت ان قائل القول المذكور لم يرد من جهة المعنى
والتحفظ في اراد بل اراد التبيين على انه خالف الاصطلاح ولم يراع حقه ومن غفل عن هذا
معنى الترجيح بان مراد الراد انه لا يكون قدر الصفة على الموصوف بحسب الاصطلاح وان كان
صحي في نفسه الا انه لا يندلج لادلوا ان لا يرد من حكم بانه من قدر الصفة على الموصوف مع
القدر الحقيقي الاصطلاحي بل هو تخصيص الشيء بالشئ مما لا يرد من ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
الاصطلاحي وموافق الاصطلاح لست بلا ريب ثم قال على اننا نقول مراد الفاضل ان المقصود
الاصلي من هذا التركيب ووجه معناه الذي هو النظر هو معنى قدر الصفة على الموصوف الاصطلاحي
اي معنى قولنا لسنا لننزل والمؤلف والمنظم والموج والمفضل والميزه الا المخرج وهو الذي يجزئ عنه
بقوله ان هذه الصفات مخصوصه بالماضي لا يتجاوز الى غير انتهى ولم يرد ان هذه الارادة
لا يجرى في رد ما اراده الراد لما عرفت ان مراد الدخول من جهة المخالفه للاصطلاح فقط ثم انه
لم يصيب في اراده الموجي بهذا لانه ليس من عداد الصفات التي رالها بقوله وما هي الا صفات
على ما انتهت عليه في المسوق **قال** المبتدأ **اول** قال الامام المطهر في المغرب براءه اذا انت
وابتداء الا واخذ منه او فعلة ابتداء ولا يقال ابتداء زيدا ولا بداه لانها لا تتعلق بالشئ
كالارادة ثم قال فيه قوله فان كان السبع ابتداء او ابتداء اخذ او عضه على حذف المضاف
ومثله ولا يبدى آيات من المشركين انتهى وينظر لك من هذا ان قول المصنف مبتداء اصله مبتداء
جعل او خلقه ثم حذف المضاف في اقيم المضاف اليه مقام فاستمر **قال** والمبتدع ما اخرج
عن العدم **اول** ما ذكره هنا في تفسير المخرج من قبيل حمل الكلام على خلاف مراد قائله وذلك
ان المصنف كلاما من الابتداء والاخراج بالآخر حيث قال في كتابه الذي صنفه لبيان لغات
الكشاف وسماها سلسل البلاغة في بيان معنى الاخراج اخرج الله الاشياء ابتداء من
غير سبب وفي بيان معنى الابتداء ابدع الله وابتدعه اخرجته وابتدع فلان التركيب كسواء
بدع جديد **قال** ان معناه ينوع حكمه **اول** فعلى هذا يشك قولهم البع اسم من ابتدع
الامر اذا ابتداء واحده ذكره صاحب المغرب وبوافق قول الجوهري في الصحاح ابدع

بني

ابدع الله اخرجته لا على مثال **قال** والمخرج ما روي **اول** اخذ من الكشف كما اخذنا نظائره
الا انه اسقط بعض ما فيه ولم يحسن فيه وذلك ان صاحب الكشف قال والمخرج في الاصل ما روي
تأني في خرج ان شئ ثم قيل لكل فعل او قول من شئ صاحبه لانه نتيجة خاطر فيعقب بها يرد
واخراج الله بها شئ الكائن عن العدم ورتا قيل له خاطر لذلك الا ترى ان قوله كانا
رتقا ففتقناهما واكثر ما يستعمل في الاقوال وما ضاها ما يستعمل ما يدل على الاضطراب بالنسبة
الله كما للنظر الى كمال الصنيع وجوده المصنوع لا الى حاجته الصانع تعالى لانه ان تأني في احواله
واحتما ولكن هذا ضابطا بما يدل على تكلف واضطراب وطلب انتهى والفاضل المخرج يحفظ
قوله في الاصل وقوله ثم قيل **قال** ولا يخفى ان ذكره اول من تركه ثم ان الطائفة المذكورة البصار
المتقاربة المعاني تاييد المعنى الحديث الزمان ولم يصدفها معنى زائدا على ذلك المعنى ولذلك ترك
الواصل بين مبتدأ ومبتدع وبين منشاء ومخرج فيصح قوله وما هي الا صفات مبتداء مبتدأ
وسمات منشاء ومخرج بلا شك **قال** في بيان **اول** قال المصنف في تفسير قوله سبحانه الذي اسرى
سبحان علم للتبيين كقولنا في الرجل وانتصا به بفعل مضمر من كل اظهاره تقديره سبحانه الذي اسرى
ثم نزل سبحانه منزله الفعل فدمته ودل على التنزيه البليغ انتهى في بيان علم للتبيين
بمعنى التنزيه لا التبيين معنى قول سبحانه الله واما دلالة على التنزيه البليغ في التنشيط اعني
وهو الايجاد في الارض ثم ما يعطيه نقله الى التفصيل ثم العود الى المصدر الى الاسم الموصوف
خاصة كشيء وهو علم يشير الى الحقيقة الحاضرة في الذهن وما منه من قيامه مقام المصدر في الفعل
ولذلك لم يستعمل الا لانه كما قلنا ما بعد الذي لم يرد الثاني ان جميع النقا نفس فلا يكون
سليقنا به بالقدم الاحكامه وصوابا واما معنى التبع وان صح قصد به على ما نص عليه في تفسير سورة
النور حيث قال فان قلت ما معنى التبع في كلمة التبعي قلت الاصل في ذلك ان سبحانه الله تعالى
عند رؤية التبع في صنابعه ثم كثر حتى استعمل في كل تبع انتهى وجوز صاحب الكشف قصد كل احد
من معنى التبع والتنزيه في محمل واحد حيث قال في تفسير سورة بني اسرائيل فالتنزيه لا ينافي التبع
كما فهم الا ان الظن من كلام المصنف في مواضع من الكشف انه لا يرضى الجمع بينهما لانهما فاقا
بينهما بل لان كلامهما معنوي مستقل فالجمع بينهما في محمل كالمع بين معني المشرك منها قوله في سورة
الحمل سبحانه تنزيه لانه من نسبة الولا اليه او تبع من قولهم ومنها قوله في سورة النور سبحانه
للتبع من عظم الامر والتنزيه الله تعالى عن ان يكون حرم نبويه فاجرة ومنها قوله في تفسير سورة الفرقان

سما كان تعجبنا من قولهم انهم او قصدوا به تنزيهه عن الانداد انتهى وقد استوفى كل
 منها الى منع الجمع بين قصد التعجب وقصد التنزيه بالفعل بينهما باداة التفرقة على تقدير الجمع بينهما
 فالوجه ان يكون التنزيه حاداً والتعجب تبعاً كما قاله صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اورد
قال هذه الفاء فصية **اول** الفاء الفصيحة عند المصنف ما يدخل جواب شرط محذوف يدل عليه الكلام
 حيث رآه في تفسير قوله تعالى فانجوت حيث قال الفاء متعلق بمحذوف اي فاضرب فانجوت او فان
 فقد انجوت كما ذكرنا في قوله تعالى فتاب عليكم وهي على هذا فاء فصية لا تنفتح الا في كلام يبلغ انتهى
 وذلك ان هذا الكلام لا يربط بالفتح بل على التقدير الاخر وهو تقدير المتعلق بالشروط فصية
 ولو لم يكن قصد هذا المكان قوله ذاك لغوا اذ لم يكن ان يقول والفاء فصية ولا دلالة في قوله
 كما ذكرنا على انه جعل الفاء على التقديرين فصية كما توهم صاحب الكشاف فان دلالة على ان
 الفاء هي صاحبة اللوحين المذكورين كما انها صاحبة لما في قوله فتاب عليكم لا على انها على كلا
 التقديرين فصية كما انها كذلك في القول المذكور والفرق بين المدلولين واضح وان خفي
 عليه ثم انه على وفق ما ثبت رآه بهما حرج في تفسير قوله تعالى فذا يوم البعث حيث قال
 فان قلت ما هذه الفاء وما حقيقة فلت هي التي في قوله فقد جئنا خراسانا وحققها انما هو
 شرط يدل على الكلام قوله وحققها انما هي آية نص في تخصيصها بآيات التقديرين المذكورين وقال
 صاحب الفتاوى وانظر الى التسمي فاء فصية في قوله فتوبوا الى بارئكم فاقبلوا انفسكم ذلكم خير لكم
 عند بارئكم فتاب عليكم كف افادت فاقبلتم فتاب عليكم وفي قوله فقلن اضرب بعصاك الحجر
 فانجوت ففيدة فاضرب فانجوت وتوهم بعض النظارين انه ان تقدير الشرط بنا في عند
 كون الفاء فصية منهم صاحب الكشاف حيث قال في سورة القول المنقول عن المصنف اولاً ظاهره
 بانها على تقدير التعلق بالشرط وعلى الامام السكاك وقال الترمذي في سورة الفتح في دفع
 الوهم المذكور انما اضمار المصنف في كل من الآيتين احد الوجهين وترك الوجه الاخر وهو تقدير الشرط
 تفادياً عن كثرة الاضمار ولا شك ان الاضمار ركب الضرورة وما ثبت بالضرورة يتقدر
 بقدر ما كان التقدير الذي اضمار المصنف اول ومن زعم ان الفاء على تقدير الشرط ليست لفصية
 انما هي جازية فقد وهم وتبعه الفاضل المحمدي حيث قال في سورة الفتح والمصنف اختار العطف
 لقلة التقدير الا انه زاد عليه وجهاً آخر بقوله ولان الفاء والجزائية لا تدخل على الماضى المتصرف الا مع
 لفظه واضماراً ضعيفاً وبسببه الله الفاضل الفتاوى حيث قال في سورة الكاف

مطلب
 فاء فصية

نحوه

نحوه

نحوه

نحوه

نحوه

بعد تقدير التقديرين في تفسير قوله تعالى فانجوت لكن في حذف كلمة قد بعض نقصان ثم ان وجه
 النقصان والضعف في حذف كلمة قد واضماراً عدم قيام قرينه يدل عليها فان الفاء
 الفصيحة لا يصح قرينه لما لان امرها ينظم بالعطف ايضا ولا فلا نقصان ولا ضعف في
 حذفها واضماراً عند عدم قيام قرينه دالة عليها كما اذا كان الشطر والجزاء مذكورين صريحاً
 كما في قوله تعالى ان كان قبضه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وفي قوله تعالى ان كان
 قبضه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين ومن تحفل عن هذا الفرق او رد النقض
 بما في الآيتين من اضمار قد على ما ذكره الفاضلان المذكوران **قال** من باب فقد جئنا **الوجه**
 اعلم ان الفاء الفصيحة تنوع ما دللت عليه من المحذوف فتارة تكون المحذوف في امر او نداء
 كما في قوله تعالى فقد جاءكم بشير ونذير اي لا تعتذروا فقد جاءكم وتارة تكون معطوفاً عليه كما في
 قوله تعالى فانجوت وتارة تكون شرطاً كما في قوله تعالى فذا يوم البعث اي ان كنتم تنكرون البعث
 فذا يوم البعث اي قد تبين بطلان قولكم ولما كان الشاء فقد جئنا خراسانا على هذا
 النوع اضماراً اليه حيث قال هذه الفاء فصية من باب فقد جئنا تمام البيت قالوا خراسانا
 اقصر ما يراد بنا ثم الغفول فقد جئنا خراسانا قال المصنف في تفسير سورة الروم كانه قال ان صح
 ان خراسانا اقصر ما يراد بنا فقد جئنا خراسانا وان لنا ان نخلص عطف قوله وان لنا
 ان نخلص على الجزاء على انه تفسير لفظه انه لم يرد دعاء المحقق بل لازم فصية ترتيبه على الشرط
 المذكور وقد صرح بمثل ذلك في تفسير قوله تعالى فذا يوم البعث حيث صدر رافعه المراد منه
 حروف التفسير على ما نقلنا انما وهذا هو الوجه وما قاله الفاضل المحمدي في سورة الفتح انما هو
 ما قالوه فقد ان الغفول لا نابجينا خراسانا ليس بذلك لانه من احوال الكلام عن حقه كما في
 سورة الفتح عن الفاعل عن المراد وذكر المصنف في تفسير قوله تعالى فقد كذبوكم بما تقولون مسورة
 الوقان ان هذه المفاجأة بالاحتياج حسنة رابعة خاصة اذا انضم اليها الالتفات وحذف
 القول وجعل هذه الآية وقول الشاء فقد جئنا خراسانا نظيره وفي قوله تعالى فقد جئنا
 قول الفاعل وبعد تقدم المقدما فوجب ان يكون كذلك وهذا زاد حسنا الالتفات والتقدير
 قلت او قال تعالى ان قلتم انهم معبدون فقد كذبوكم وفي البيت ان حجة ما ذكرتم فقد جئنا
 وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فقد جاءكم بشير ونذير من سورة المائدة بعد نقله ما ذكره
 المصنف من سورة الفرقان وتحتمل ان اضمار القول لا بنا في كونه جواب شرط محذوف لانه اذا قلنا

من قال في بيان المحذوف ما كان شياً
 او معطوفاً فافهم عليها فقد مضى

الحذف لم يكن بد من اضرار بتربط بالابق والسقدر وقلنا او قلنا ان صح ما ذكرتم
 فقد جئنا خراسانا وكذلك فمما نحن فيه قدر قلنا لا نعذر واقدحواكم وقال في بيان قول
 المحص والمفاجاة بالاحتجاج ان السامع كان غافلا عن هذا الترتيب والنتيجة فقد جئنا به واما
 وجه توصيف تلك الفاء بالنقص فيقول على التجوز فان الوصف المذكور لصاحبها وكان
 من رتبة الله المحص بقوله لا يقع هذه الفاء الا في كلام بليغ **قال** الفاضل التفتازاني في
 الفتوح ان انما لا فادتها في البدع ووقوعها ذلك الموضع الحسن وقال في تفسير قوله فانما
 من رتبة الكسوف وجه فصاحتها انما في ذلك الحذف بحيث لو ذكرتم لم يكن بذلك الحذف
 مع حسن موقع ذوق لا يمكن التبعية واما ما قال في وجه فصاحتها من الدلالة على ان المأثور
 قد امتثل من غير توقف وظاهر اثره وعلما ان المقصود بالامر هو ذلك الاثر لا الفرض نفسه
 والاياء الى السبب الاصل هو امره لا فعله كقولهم فاما هو في مثل هذه الصورة خاصة
 انتهى بغير ان دلالتها على الكسوف لا تصح وجها لتوصيفها بالنقص لاختصاصها ببعض
 المواضع حقه ان مع الموارد كلها وقول الفاضل الحنف في شرح الفتوح بعد ذكره تلك الكلمات
 وتلك انه لا يستدل الى امثال هذه الدقائق غير البليغ ويوهم اعتبارها بالدلالة عليها في وجه
 وقد عرفت انه لا وجه له **قال** فليست هي المتعجبون **اول** فصل انما قدر كذلك الان في التبع مع التعجب
 قال المحص في تفسير سورة النور الاصل في الاصل ان سجد الله تعالى عند رؤيته العجب من ضبايعه
 ثم كثر استعماله في كل تعجب **وقال** ان يقول نعم في السجدة مع التعجب الا انه تعجب من شئ
 كما هو الظاهر من قوله لا الامور بالتعجب فحقه ان قدر المعنى هكذا اذا كان القرآن محذرا
 فيكون من تفرد بمصنفه القديم كما قدر كذلك في التنزيه **قال** وكم **اول** فقال وسمي ان توفيه
 بسمه وتكسبه بقبضه سبق القدم بالكي **قال** وفه رز **اول** الرز على ما ذكره القاضي البضا
 في تفسير قوله الارض اشارة بخود اوردش واحله التحرك ومنه الامور للحي وقال الكما
 الرز هو ان يشر ال قريب منك على سبيل الحيف ثم استشهد على اعتبار القدر في الرز
 بقوله **قال** رزت الى محافه بعلها من غير ان تبدل هناك كلامها واما قلنا
 انه استشهد بالبست المذكور على القدر لان القدر الاول لظهور اعتباره في الرز مستغنى
 عن استشهاده بكونه ان الكسوف بعضه من الاعضاء لا يتبين من بعيد فمما ان يكون
 القريب من الشير لان البست المذكور لا يصلح للاستشهاد بعلله لان المفهوم من قوله محافه

في قوله
 رزت الى محافه

من بعلها

من بعلها لا وها في الش ر الله وانما نفهم ذلك من كون الرز بالاشارة دون الكلام ومعها
 يتبين ما في قول الفاضل المحص في شرح الفتوح الرز بالاشارة بالشف او الجواب واستشهد
 بالبست لان الحافه بقض الاخفاء الدال على قول المسافة من وجود الخلل اما الاول فلا يحسن
 الشف والجواب بالذكر فتوهم منه اختصاص الرز بها وقد عرفت انه ليس كذلك واما الك
 ولانه نفهم من بيانه ان استشهاده بالمص بالبست المذكور على القدر الاول وقد ثبتت على انه
 واما الثاني فلانه غفل عن ان ما دل عليه الاخفاء هو قول المسافة بينها وبين بعلها لا قرب
 المسافة بينها وبين من رز ر الله والمعتبر في الرز انما هو القرب الك وحقيقه الرز ما تحققت
 الا انه قد استغنى عن كل رتبة الحفيه مطلقا وسنعمل فيما يكون بحسن الكلام كما وقع في قول المحص وهذا
 من سرار البلاغة ولطائفها ان كسوا عن ذكر الشئ استغنى ثم يروا انه ذكر شئ من روادف
 فينبهوا بتلك الرز على مكانه ومنه ما وقع في كلام الفاضل المحص **قال** ان الحروف في القرآن
 القرآن **اول** فان قلت قد قامت الدلائل على ان الحروف لازم للقرآن فلا بد من الحروف
 سواء اقتضى ذات الله تعالى التفرد في وصف القدم او لا تقتضيه فلا وجه لتزويج ذلك علمه وتبر
 وحسب سببه منه **قلت** دلالة تلك الدلائل على ان الحروف من عوارض وجوده لا على انه
 من لوازم مهيته ومقتضى ذاته من حيث هي لا يمكن وجوده منفكا عنه فكما ان وجوده
 من الله تعالى فكذا حروفه منه تعالى فصح تزويج حروفه على ما ذكر وحسب سببه منه فان قلت السال
 من الاعراض المنقضية المتضمنة لامتناع اجتماع اجزائها في الوجود فكيف لا يكون الحروف
 من لوازم ذاته ومقتضى ماهيته **قلت** ذلك مذهب الفلاسفة واما المكملون فلا يقولون
 وغاية قولهم انه لا خلق القرآن الا كذلك واما انه مقتضى شئ نه كس لا يقولون به
 ولم ينقل من المعتزلة تلك الدعوى فان قلت اما دل قول المحص الفاضل في تقرير وجهه
 بالاوصاف المذكورة على حد القرآن ان هذه الصفات تدل على حروفه ليستلزم تركبه من اجزاء
 يتنوع اجتماعها في الوجود على خلاف ما ذكرت قلت لا لانه لم يرد في اثبات امتناع اجزاء
 القرآن في الوجود واما ان ذلك يقتضي ذاته فلم يتوهم له فيحمل ان يكون الامتناع المذكور عارضا
 لا عقليا ويكون سببه عدم ساعدة آلة التلطف طبع اجزائه في الوجود فان قلت قد عرفت
 للحص باب الخصام ودفع ال يده الصمغ اذ لم ان يقول ان ما ذكرتم لا يدل
 الاعلى حروف او اذ القرآن اللفظ الموجود بوسط آلة التلطف ولا يلزم منه حروف

في قوله
 رزت الى محافه

تلك الحقيقة فليكن لما قد قدم موجود لا يسلط تلك الآله وأثبتت بوقف وجود
كل فرد من أفراد تلك الحقيقة فليكن الآن قوى الكمال والله العاقل سبيل الرشاد
ومن هنا يتبين ان معنى الرضا المذكور على انه لا يرضيه الله فلا وجه للمنادي بقصد الله كاللحم
على المنصف هذا هو الذي يلزم الفاضل المحقق في هذا المقام كما سبق الى بعض الاول
من عدم تمام الكلام المذكور في بيان الرضا المذكور في الواقع على ما هو المتبادر من تحريم
الايثار وتقرير المراد حيث قال فلهذا لان لزوم الحروف للقرآن ليس الا لكونه من
الاعراض المنقضية الى عتق اجتماع اجزائها وبدل عليه استدلال بالانقاس الى الاجزاء
كذلك فلزم الحروف له مستند الى ذاته الى مقتضى التقضي واعتناء الاجزاء المنقضية
فلا تعلق لحروفه بحالها ذاته وتزعمه من الشركة في صفة القدم حتى لو جاز عليه النقض
وبذلك الصفة فلزم الحروف له باق بعينه **قال** السبق على كل شيء **اول** ويلزم عدم
المسبوقه بالغير اذ لو كان مسبوقا بالغير لا يكون سابقا على الغير فلا يكون سابقا على جميعه
وذهب الفاضل التفتازاني الى ان ذلك القيد العدمي داخل في مفهوم الاول حيث قال
والاوليه عدم المسبوقه بالغير على السبق على الكل والفاضل المحقق قصد الرد عليه حيث
منه وما على القيد الوجودي الا انه خالف ما ذكره في شرحه الواقف حيث قال في تفسير الاول
اي انه قبل كل شيء وليس قبل شيء فهو صفة سلبية ثم ان ما ذكره تفسيره الاوليه الحقيقة وهي المتبادر
من لفظ الاوليه عند الاطلاق والتبادر امارته الحقيقة فكأنه يقول ان معناه الحقيقة ما ذكر
واطلافا على السبق الاضافه وهو السبق بالنسبة الى بعض كل شيء بطريق المجاز وبذلك على ذلك
قوله لا يمتنع ما حيث ثبت الاوليه المذكورة من موصوفاً وبين حكمه وهو عدم التلازم
بينه وبين مفهوم القدم ولو كان لفظ الاوليه حقيقة في المعنى العام المشترك بين السبق والحقيقة
والاضافه كما ذكره ههنا من قبيل ذكر العام واردة الخاص بغيره المقام لذكر الرجل
وارادة زيد فلا وجه لاثبات مفهوم مخصوص له تحقيق في محله ان العام المستعمل في
قار في مفهوم الحقيقة غير ان عند المنوم مجازي ومن غفل عن هذا قال الظاهر ان ما ذكره
للاوليه بحسب اللفظ لظهور ان معناه مجازي وبقيت سواء كانت بالنسبة الى جميعه سواء
اولا وهو عام للقدم وغيره **قال** وبها متلازمان وجود الامنوما **قول** قال صاحب الكشف
الاوليه تلازم القدم بالنظر الى الدليل لا المنوم ولذلك عقبها وفيه نوع قصور لان لزوم

ابن الخطيب

بالنظر

بالنظر الى الدليل من الطرفين بل دليل لزوم القدم للاوليه قوى كالاخفى على المتأمل في البيان
الذي ذكره الفاضل المحقق فكأن حقه ان يقول الاوليه والقدم متلازمان بالنظر الى التلازم
لا المنوم وبين الفاضل التفتازاني قصد الرد عليه حيث قال ولا تلازم بينهما بحسب
المنوم بل بحسب الوجود وقيام الدليل عليه وتبعه الفاضل المحقق الا انه غير ملحوظ حيث
اثبت التلازم بينهما وجودا على نفي التلازم بينهما مفهومهما ولم يكن اذ لو لم يغير المكان
لترتيب التعليل المذكور لبيان التلازم بينهما وجودا على ما قبله **قال** فان ما كان سابقا
اقول فلهذا حيث وهو ان معنى هذا البيان على كل شيء سوى المذكور في تفسيره الاوليه على الغير المصطلح
عند التفتازاني ولا ياب عنه اللفظ ولا العرف فان اصطلاحهم في لفظ لا يجرى وزعمه وان كان
متى اجمع في المنوم والالكان بحسبهم معنويا لا لفظيا كالاخفى **قال** لوجود القدم **اول**
لانه البرهان القاطع على انتفاء سلسلة الكواكب الوجودية وجود قدم وفيه انه كان كلفه القول
لانه يلزم ان يكون مسبوقا بالغير ضرورة ان كل حادث مسبوق بالغير ولا حاجة الى ادعاء
وجود قدم والتزام اثباته بالدليل **قال** لا متناع تعدد القدماء المتفانين **اول** لاخفاء
في انه كان كلفه في المقام لا متناع تعدد القدماء من غير تعقيب القدماء بالمعقبات لانه في صفة
تفسير كلامه من يقول بامتناع تعدد ما مطلقا متفانين كانت اولالا انه ما اورده قوله وبها
متلازمان وجودا بطريق الاستطراد لعدم دخله في بيان مراد المصنف فان معناه على عدم التلازم
بينهما مفهومهما ولا توقف له على التلازم بينهما وجودا كلف ولولم يكن بينهما تلازم وجودا
ايضا لوضعه انفع اذ يكون درجة الترتيب ارفع والكلام في مقام المبالغة اوقع كان
المكتسب له ان يبينه على وجه تحقيق لا على رأي المصنف كالاخفى على المنصف وبهذا انفع ما قبل
ان اراد يهودي الشيء معناه الحقيقة انما لا يكون عينه كما هو المكتسب لهذا المقام وللمصنف
لا يكون بين السبق المذكور وبين القدم تلازم في الوجود في نفس الامر اذ الصفة القديمة
له كما يكون مصدرا لعل الحق قديمة وليس ولا بهذا المعنى فلا وجه لقوله وبها متلازمان
في الوجود الا ان يراد انهما متلازمان في الوجود على مذهب المصنف وهو بعيد وبان وصف
القدماء بالمتفانين في قوله لا متناع تعدد القدماء المتفانين لان تعدد القدماء ينفي لزوم
الاول بذلك المعنى القدم سواء كان تلك المتفانين بالمعنى الذي اصططحه عليه التفتازاني لفظ
الغير فهو غير متسبب للمقام ولا يلحق لمذهب المصنف الظاهر ان الفاضل المحقق جري على ما على ما جري

ولا يخفى ان هذا التفسير
من اركانها فان اخرج
منه لا يندك كالاخفى

ان هذا الخطيب

التابع

ولا ينبغي عليك ان لا تحق الاوليه في الاول
تعد سبعة زعماء على صفة القدماء المتفانين
في الاوليه على صفة القدماء المتفانين
الفاضل المحقق هو السبق الزمان من قبل
المذكور وان عدم صدق الوصف المذكور
بينه وبين وصف القدماء كما كان
غفل عن هذا وذكر ان لا يندك كالاخفى
باعتبارات وافضل بيان
لزم الخذر

مطلب

الفاضل

١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

[illegible]

بقرينة الحجاب والمضاحك ولا يرضيه من لذوق سلم وطبع مستقيم فالاول على تقدير الحجاب
 الى تخصيص الشيء ان يشبه فيه بقول سواه ويجعل ذلك قرينة وتقال ان المتبادر من الغير
 هو ان يكون موجودا **قال** كما خص بالمستقيم **اول** لا يقال ان اراد بالمستقيم الممكن مطلقا
 ولا وجه له لما عرفت انه في مصطلحهم مخصوص بالمعروف الممكن ولذلك ذكره اخص مقابلا
 لجرم والعوض فكان حقه ان يقول كما خص بالممكن لان قدرته بغير خصوصية بالمعروف
 بل شمله للموجود ايضا فان الممكن هو وجه عن العدم الى الوجود لا يخرج عن قدرته كما لا يخفى
 المستقيم من مصطلحهم ولا اختصاصا به بالمعروف الممكن بل يشترك الله قول المصنف في تفسير الاله
 المذكورة فكانه قد عرفت على كل شيء مستقيم قدره وذكره اخص في مقابلة الجرم والعوض من قبيل
 ذكر العام وارادة الخاص بقرينة اطلاقه معا فتدبر **قال** واما التي بالمعنى المذكورة في علم
 الكلام **اول** زعم ان الشيء بمعنى آخر اصطلاحا عليه المحكمون ويدور عليه في كلامهم الفوقاني
 في المسئلة القائلة ان المعروف الممكن ليس في ذاته فاما في الوجود الممكن فهو ثبوتيا وقرائنا
 في الخارج ام لا ولا دخل في ذلك لنقل لفظ الشيء عن معناه اللغوي فان بقيت بالاضافة
 الى الخارج كاف في تسمية ما ذكر فلا حاجة الى التزام النقل والاصطلاح وان هذا
 هو الغايل المتفق انما حدث قال فيما ذكره في تفسير قوله تعالى والله على كل شيء قدير فاقول
 الخلاف سنا وبين المعتر له في المعروف الممكن هل هو في ذاته ام لا واما الخيال فليس في اتفاق
 فلذا ذكر الخلاف في الشيء بمعنى الثبوت في الخارج لا في اطلاق لفظ الشيء
 فانه تحت لغوي وجعل الالنقل والسماح لا يصح محلا لاختلاف العقلاء الناظرين
 في المباحث العلمية انتهى لا يقال المعتر له زعم ان مفهوم الثابت اعم من مفهوم الوجود
 فالثابت في الخارج اعم من مفهوم الموجود فيه وسواء على ذلك قولهم المعروف ثابت في الخارج
 ثم انهم قالوا المعروف في الخارج واي لغوي قائلون بقولهم المعروف ليس في ذاته في الخارج
 فثبت استحقاق لفظ الشيء في معنى اخص من معناه اللغوي الشامل لعملي لاننا نقول غاية
 ما لازم مما ذكرنا انهم اطلقوا الشيء وارادوا به معنى الثابت بقرينة اضافته الى الخارج
 ومعونه المقام ولا يباين من ذلك نقلهم اياه عن معناه واصطلاحهم في معنى آخر
 فتدبر ومن الوجه قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى وقد خلقناك ولم نكن شيئا وفيه دليل
 على ان المعروف ليس في ذاته فان معنى قوله لم نكن شيئا لم يكن موجودا ولا خلاف لاحد ان المعرف

فانما هو
 في معنى
 في معنى
 في معنى
 في معنى

فانما هو
 في معنى
 في معنى
 في معنى
 في معنى

في معنى

ليس بوجوده ولا دلالة منه على ان لفظ الشيء لا يطلق على المعروف وعلى تقدير دلالة علمه بقول
 السلف في علمه لما عرفت انه تحت لفظ لا يصح محلا لاختلاف الناظرين في المباحث العلمية
قال ورد على مبتدعي صفات الذات **اول** لا يخفى ان وجود صفات الذات في ذاته بقرينة
 سنا في استينارها بها بالقدم وان التوجيه الذي تشبهناه في دفع شناعة القول بوجود القدماء
 وهو ان الصفات لا تغاير الذات فلا يباين وجود قدماء متغايرة لا دفعه انما فاته المذكور ولا
 عليك ان التخصيص على الشيء تصحح بمناه الظاهر ومن غفل عن هذا قال فيه شعرا بان ما
 قاله المبتدعون من زيادة الصفات القدم سنا في استينارها بالقدم وما ذكره المبتدعون من امتناع
 تعدد القدماء المتغايرة مع قولهم بالتعدد لا يدفعه مناهية استينارهم بل سنا في ان الرد عليهم يتم
 بالقرينة القائلة انه تعالى استأثر بالقدم وليس في اللفظ ولا في غيره ما يقتل ان لونه رد اعلم
 على قاعدته اهل اللغة من ان غير الشيء لا يكون عينه فكون الصفات غير الذات واما الاصطلاح
 على تغيير الغير بالا لادخل فيه الصفة بالنسبة الى الذات فيلزم المصطلح واجبة ان في غاية الكلام
 لان الذي رتبة المصطلح على صفات الصفات لم يستعمل فيه لفظ الغير فيقال انه منبغ على قاعدة اهل
 اللغة من تغيير الغير بل يستعمل فيه لفظ سوى فانه على معناه اللغوي عند المبتدعين في الاصطلاح
 في ذلك على ما اصطلاحه في الغير فانهم كانوا يقولون صفاته زائدة متعدده ليست بحسبه وامور
 يقولون سواه بمعنى انها ليست بحسبه وامور ورائه ولا حاجة الى ان يجعل كلامه على ما في الاصطلاح
 المبتدعون **قال** والمراد بالسبق والقدم والحدث **اول** لا يخفى ان الحدوث في كلامهم
 بمعنى الخلق على ما يفسر عنه بقدرته بمعنى والحدوث بهذا المعنى لا تنوع الى ذاتي وزماني وذلك
 مما لا يشبه على ما لا ادنى تأمل فالفاضل الى ما في اللفظ انما عن اداة التعدد وتغييرها
 لغير الخلق او عدم تنوع ذلك المعنى الى النوعين المذكورين وواحد منهما لا يلبس ثبوتيه ولكن
 لكل جواد كسوة ولكل صارم نبوة ومن الغافلين عن الدلالة المذكورة من قال انما قال
 بالحدوث عن العدم لان الحدوث معقول بالاشتراك على معنيين احدهما كون الوجود مسبوقا
 بالعدم وهو الحدوث الزماني والاخر الاحتياج الى الغير وهو الحدوث الذي لا يقيد بقوله عن العدم
 بل انما الحدوث الزماني رد على المبتدعون فانهم انفقوا على ان صفات الله تعالى محتاجة
 الى ذاته فلا يكون كل شيء سواه محدثا محدثا زمانيا ثم انهم اخذوا بحق الخبر حيث قال فانهم
 اتفقوا على ان صفات الله تعالى محتاجة الى ذاته فانه لا يصح التوزيع عليه بقول فلا يكون كل

في معنى

في معنى

في معنى

في معنى

سواء محذره وانما كان حقا من قول فانهم اتفقوا على ان الله تعالى صفات زائدة على ذاته
 قديم **قال** لانه المتبادر عند الاطلاق **اول** لقائل ان يقول نعم ان المتبادر من لفظ
 السابق عند اطلاقه السابق الزمان لكنه في ملفوظ بهما بل ملفوظ في مفهوم الاوليه واعتبار
 فيه لسبب ما فهم منه عند اطلاقه لفظ فان اهل اللغة يطلقون الاول حيث لا سبق
 فيه زمانيا **قال** تنصيص على المراد **اول** لانذهب عليك ان هذا التنصيص انما هو بالنظر الى
 المحدث واما بالنظر الى نظيره فلا تنصيص فيها ذكره على المراد منها نعم يمكن ان يستخرج منه
 اثبت ان المراد منها ايضا زمانيا ثم ان رعاية السمع لا يصح في التنصيص المذكور
 كما لا يخفى فكان حقه ان يقول وفيه رعاية للسمع **قال** بدل من انزل **اول** وكما افاد الفاضل
 التفقاز ان في هذا الابدال دلالة على الانزال وخوضه في الوجود اهدر بالتقدم
 لكونه ادخل في كونه نعم من مجرد الانيه بدون الانزال واما قال اي بدون الانزال لعلنا نخط
 بالبال ان المراد تجرد عن القنود المذكورة في سطوحه ببيان وقطعية برهان وغير ذلك لانه
 مع تلك القنود ايضا لا يمكن الانزال في كونه نعم علينا وان كان هو باعتبار تلك القنود
 ادخل في الانزال فيما هو المقصود وهذا واضح وان خفي على من اعترض عليه وقال المراد
 مجرد الانيه حتى تكون الانزال ادخل في كونه نعم منه بل الانيه المتعبد بالقنود المذكورة
 من سطوحه ببيان وقطعية برهان ونظرة بينات وجع وكونه مقفيا لعلنا في الدينيه
 والدينيه وبه الى غير ذلك لان قال ان دلالة الابدال على كونه اوضح لانه انما يدل على ان
 البديل ادخل فيما هو المقصود اذ لا يقدرا الاوصاف الكماله للكتاب لا على انه ادخل في كونه
 نعم **قال** رجع به الى ما كان **اول** لقوله من حيث بين الحال على القطع واليقين لا على
 وجه الظن والتخمين فكان قد رجع على ما قال كان عادلا ما كان فيه دعوى وقع في البين من اثبات
 الكلام وتنزيه الله تعالى عنه لم يحسن في تبديل قوله تنزيه الله تعالى عنه وما تبعه من تنزيه الله تعالى
 لان تنزيه الله تعالى عنه في معنى شأنا بالاوليه والقدم وان تفرع على قوله وما هو الاصفاء
 مبتدأ مبتدع بحسب ما في الكلام الا انه من امها المقاصد في هذا المقام لا كما ذكره في
 لاثبات حروف القرآن كيف وهو ذكره كور بها مستطاد اذ المقام مقام المدح وتوصيفه
 بصفات الكمال وتنزيهه عن سائر النقصان **قال** من التاليف والتنظيم **اول** ما هو في الكف
 وعبارته بفضله ما اجمل من وصفه بالتاليف والتنظيم والتجسيم والتفصيل والقيم

في قوله

ذلك لكون اللفظ في افادة المراد بالفاضة الالهي والمفعول وايقا بعلق به من الغرض ليدل
 على اقتران ما وعد في قوله ببياننا لكل شيء بالانجاز واد بالتميم الافتتاح بالتمجيد والاختتام
 بالتهنئة فجاز وعلمه الفاضل المحسن في عصيل الاوصاف من قوله والتميم وانما ترك ذلك
 لكونه مقرا للتفصيل لا اذ اراد علمه فلا حاجة الى ذكره في هذا المقام واما وصف الانتقام
 الى الحكم والتمسك به فلا دخل له في افادة اللفظ المعنى المراد ولا في المعنى ما هو الغرض كيف
 ولو كان كلمة الحكم مكان ام الافادة والافاء اقوى وانظر كالاخف ولذلك تركه صاحب الكشاف وتبعه
 الفاضل المحسن وهو الذي ذكرناه مع ظهور قد خفي على من قال ان كون الموحى على قسمين وجعله
 مفتحا بالتمجيد ومختتما بالتهنئة ما تقدم ذكره لم يعد به في الصنف الجليله المحمديه مع الضمير على الضمير
 البارز في انشائه المرجع الى التواتر وكان ينبغي ان يذكر في التواتر كما مع سائرهما في سبب الملاحظة
 معه اخفى تقدم الذكر ولا بد ان يقال ان تلك الملاحظة انما تكون اذ لم يمنع منها مانع وبهنا منع
 مانع من ملاحظة ما هو عدم علمه بالشيء من المذكورات وهو من سبب التندوا وادبها
 الله ما ذكره بعد ذلك بتوليد برده الله انه تعرض لتلك الصنف في تفصيل البديل ولا حظ في خبرها
 في الالهي فكان ينبغي ان تعرض في ذلك التفصيل للانتقام والافتتاح والاختتام ايضا
 اذ لما دخل في الالهي ايضا وجعل التمجيد والتفصيل والتميم ما يتوقف عليه البلاغة الموقوفة
 عليها الالهي دون الانتقام اليهما وكون ترتيب التواتر كذلك حكم مع انه خرج بان كلاً
 من الاوصاف الكماله الى ذكر ما للتواتر شطب الالهي وجعل التمجيد والتفصيل والتميم مستباه
 لمدخلها في البلاغة دون الانتقام والترتيب الخاص بحكم الاله كالمعينة ومبينه في
 القول عن ان الالهي المذكور هو الالهي من جهة افادة النظم البليغ معناه وان تلك الافاء
 لا تتوقف على وجود التمسك به في التواتر فكذا الالهي لا حاصل من جهة ما فلا دخل للانتقام
 المذكور لان تلك الافاء ولا في ذلك الالهي وهذا لا مانع ما تقدم من التصريح بان كل آية
 الاوصاف الكماله التي ذكرها للقرآن يناسب الالهي لان النسبة اعم من جهة التوقف
 فلا يلزم من التصريح بالاول التصريح بالكمال انه زعم ان وصف الافتتاح بالتمجيد والاختتام
 بالتهنئة متروك انهما فكان لم يوجد في نسخة قوله والافتتاح والاختتام **قال**
 بقطعه برهان **اول** في هذا التفسير نظر لان كل غرض قصد افادة لشيء استفاد من معناه
 بطريق البرهان كيف فان من اللواحق المقصودة استفاد منه بوجوه خطابيه ودلائل

ان الخطيب

كلمة عبارة والصلوات ان يقال
 ولا مخلص الا ان يقال

قائد الخطيب

على ما بين في كتب المعاد والاصول **قال** بل يكون نظره البليغ **اول** فصل لفظ بل المترق فان كونه
بالفائدة الايجاز المستلزم لاقتراحه وعدم كونه تبيا بالكلية بالاجاز من جهة انه سبب الاعتقاد
حقيقة المنزل الذي منه كل شيء مما لا بد للمكلف من الاعمال والعقائد افعى الغامات المقصد
من القرآن وفيه نظر لان كونه بالفائدة الايجاز غير مستلزم لاقتراحه الوعد المذكور بالاجاز وما ذكره
بقوله من جهة انه سبب الايمان عند توقف ذلك الاقتراح عليه ولا يثبت به الاستدلال كما لا يخفى
على من يعرف معنى الترتيب الخاص والتوقف العام **قال** وعدم كونه تبيا **اول** فانه ان عباد
الوعد لم يصب محبة ما لانه يستدعي تحلل زمان من القول المتعمل عليه والاجاز زولس بين
التبيا في الواقع في القرآن والاخبار عنه بقوله تبيا بالكلية في تراخي وتأخر حجب الزمان كما لا يخفى
قال والاراد ان في علم هذا الوجه **اول** نقل عن الفاضل التفتازاني في كتابه شرح التلخيص
وما قال انه لا يجوز ان لا معنى للتصيير لان معناه جعل الشيء في الشيء ولم يكن القرآن جعل الاشياء
شيئا آخر مدفوع باستفاده قولنا حيت الله البعض عالى والبعض جاهلا بمعنى خلقهم كذلك ولا يرد
عليك ان بعض تلك المنصوبين بان في ارادة هذا المعنى وذلك ان كونه وجها وكونه مع ابا قيس
على وجه كل زمان دارا على كل لسان غير متعارف لانه واحداته فلا يصح ان يقال ان في علم هذا
الوجهين الا بتأويل القائلين ولا يخفى ما فيه من الكلف والوجه الاول براء عنه لان الحال للوعد
شايخ في كلام الفاضل واقعه في التفسير وهذا الذي بينا مع وضوحه خفي على الساطع من
في هذا الكتاب حيث قال فان قلت كان ينبغي ان يجعل المنصوب متفعا على جزا ولا يرد
بين كونها حالا ومفعولا اذ في شرط الحال ان يكون مقارنا للعامل ولا شك ان كونه وجها ومفعولا
باقيا على وجه كل زمان دارا على كل لسان لا يتعارف الا بحدوث بل يحصل الاول حين الغائه الى
النبوة والى بعد الخلق ومقتضى علم من الدهور قلت الطائفة احوال مقدرها كما في قوله تعالى
ادخلوها خالدين بمعنى مقدر من خلوقهم اي احسنه مقدر كونه وجها ومفعولا دارا على كل
لسان انتهى ولم يرد ان ما عدا ما في كونه بعض تلك المنصوبين من الاحوال المتفعا لكونها
متفعا لثابتها على ما ثبت علمه انما تم ان قوله اذ في شرط الحال ان يكون مقارنا للعامل شايخ
عن عدم الوقوف على تفصيل احوال الاحوال فانها منقسمة بحسب الزمان الى ثلاثة مقارن
وهو الغالب نحو وهذا بعلي شيئا ومقدرها وهي المستقبل كمررت برجل معصية صائدا
غدا اي مقدر اذ ذلك ومحليته وهي الماضية كوجه زيد احسن راكبا وما ذكره من كونها مقارن

قائد الخطيب

للعامل

للعامل انما هو شرط في احادقها فقط **قال** سلك الى ان كل واحدة **اول** بينه هذا
الاشارة على ان ترك العطف بين الموضوعين متعينا لاستقلال كل منهما في المعنى المقصود منه
وانفراد به وهذا على وفق ما ذكره في كتابه التلويح انهم يقولون في حلو فاض ان غير المتبادر
ليس في شيء منهما والا لزم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك
المجموع بلفظ واحد قلت مرقا فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما والفرق بالواو وعدمه لا يحل
تفعلا لانه الواو على ما ذكره ادراكا لا محالة وهو الجمع بينه الا انه قال في شرح الفتح خلاف ذلك
حيث قال وانما قال ثابته متحققا تبينها على ان البتوت والتحقق بمعنى واحد وهذا صريح في ان ترك
العطف لا يتبع عن الاستقلال والانفراد ومقتضى راحة ان العطف لا ينافي قصد الاشارة الى استقلال
المعطوف بل قد يقصد به الاشارة الى استقلاله بل على ذلك قوله في تفسير سورة ابراهيم عم فان
في سورة البقرة يذبحون ويهنا ويذبحون مع الواو في الفوق قلت الوقف ان التذبح حيث
طرح الواو وحل تفسير العذاب وبينا ناله وحيث اثبت جعل التذبح لانه اذ في علم جسي
العذاب وزاد عليه زائدة ظاهرة كما نه جسي **قال** واما ان يكون بدلا منها **اول** فان قوله مجزا
وان كان مفردا يصح ان يكون بدلا من المتعدد لان الاجاز باعتبار ما تفتي ذلك المتعدد من المعاني
قال بهر ما **اول** انكر القدر الذي يستدعيه الماخوذ منه التفسير وهو الماخوذ المشدود به ثم توسع
وسمى كل اخذ تفسير وان لم يشده يقال هذا الشيء لك بغير اي بقدره فبمعجمه كما يقول بقرته
قال المصنف في التلخيص ومن الجاز دفعه الله بقرته اي كله واصله ان رجلا باع بغير الجبل في غنفة
فقبل ذلك **قال** ساطعا تبيا نه **اول** التبيين البيان مصدر وهو شاذ لان المصدر عن التفعلا
انما هي نية التاء مثل النكار او التذكار ولم يجرى بالنكر الا لفظان التبيين والتلقا **قال**
نقال سطح الصبي **اول** قال المصنف في التلخيص ناسطعة ونور ساطع وسطع البصر وسطع الغبار
سطوعا وسطع البصر والظلم مدغمة السماء قال ذوالرمة ينظر محتضا طور افتكر
عينه فسطع احيانا فبنتشب وسطع بيبه دفعها مصفقا بها ومن الجاز سطعت
راحة المسك وانجني سطوع راحته انتهى ومن هنا تبين ان الفاضل التفتازاني لم يصب
في قوله السطوع ارتفاع انوار البصير حيث فهم منه ان يكون السطوع ارتفاعا مخصوصا
وقد عرفت انه ليس كذلك وتوقع منه امر آخر وهو ان السطوع لما لم يكن من خصائص البصير اشكل
القول بان في قوله ساطعا تبيا نه تبينه ببيان القرآن بتبشير البصير المرتفع بطريق الاستعار

انما هي نية التاء مثل النكار او التذكار ولم يجرى بالنكر الا لفظان التبيين والتلقا
نقال سطح الصبي اول قال المصنف في التلخيص ناسطعة ونور ساطع وسطع البصر وسطع الغبار
سطوعا وسطع البصر والظلم مدغمة السماء قال ذوالرمة ينظر محتضا طور افتكر
عينه فسطع احيانا فبنتشب وسطع بيبه دفعها مصفقا بها ومن الجاز سطعت
راحة المسك وانجني سطوع راحته انتهى ومن هنا تبين ان الفاضل التفتازاني لم يصب
في قوله السطوع ارتفاع انوار البصير حيث فهم منه ان يكون السطوع ارتفاعا مخصوصا
وقد عرفت انه ليس كذلك وتوقع منه امر آخر وهو ان السطوع لما لم يكن من خصائص البصير اشكل
القول بان في قوله ساطعا تبيا نه تبينه ببيان القرآن بتبشير البصير المرتفع بطريق الاستعار

بالكتابه لان مبناها على ان يكون الوصف المذكور من خصائص السببه وحده انه لكن في قريته
 المستعاره بالكتابه ان يكون من روادف المستعار ولا يلزم ان يكون من خواصه كما نفهم من قول
 المتعلق وقريته ان يثبت السببه او سبب الله ما هو مختص بالسببه ويؤكد ان ما قلنا ذكره
 الخ في تفسير قوله تعالى نفخون عود الله فان قلت من ان سماع استعمال النقص في ابطال الوجود
 قلت من حيث تسميتهم العود بالجليل على سبيل الاستعاره لما فيه من اثبات الوصول بين المتعبد
 وهذا من سرار البلاغه ولطائفها ان سكتوا عن ذكر السببه المستعاره ثم سرفوا الله بذكره من
 روادف فينبهوا بذلك الرافعه على مكانه انتهى ولا يخفى ما فيه من الرافعه من الثالث ان لا يلزم
 الدلاله الظاهره على المستعار بل يكفي الثالث الخفيه وذلك عند عدم اشتراط الاختصاص
 في قريته المستعاره بالكتابه ثم ان قوله بحقق الاستعاره بالكتابه في الكلام المذكور كالنقص بعدم
 اعتبار شرط الاختصاص في قريته فافهم ان النقص ليس من خصائص الجبل وان كان
 من روادف **قال** سببه تبيان القرآن **اول** وجه من هذا التسميه انما يطلق الصريح
 فثما ويدفع ظلمه الليل قلنا قال الشاعر وازرق الصبح يبدو قبل ابيضه **واول**
 الفيت رتبته ثم نسكت كذلك نزل القرآن فجاء وازال شبه الكفر والضلالة على سبيل التدرج
قال بتبشير الصبح **اول** بتبشير الصبح او ايله وكذلك اوال كل شيء ولا يكون منه فعل كذا في الصبح
 ومنه في الغفلة عن لون الكلام المذكور في انقص عليه الخ في الثالث حيث قال ومن الجازم بتبشير
 الصبح او ايله التي تبشر بها كانهما جمع تبشير وهو مصدر يشتر وفنه تخايل الكسوف وتبشير ورأى
 الناس في النخل التبشير وهي البواكير **قال** فاطما برأيه **اول** هذا نظير قريته السابق من حيث السببه
 برأيه القرآن بالتبشير الصبح في هذه الخ في قوله النفود فثبت له القطع بخيل قال الجاردي
 والمذكور في الصحاح يتوهم ان البرهان فعلان لذكره في باب النون وقوله بعد ذلك برهن عليه
 والنظارة فعلان لعدم فعلان واما قوله برهن فاستفاد جعله كقولك وسحل **قال** وجها ناطقا
اول منه استعاره بالكتابه سببه الوحي بان يكمل في الدلاله على المقصود فثبت له البطون
قال لظهورها **اول** لا يخفى ما في هذا التعليل من المناقضه بان يقال ان اردنا لظهور
 في خبرها فلا اختصاص له بها فان الظهور في جنس الدلاله العقلية ايضا يتحقق والظهور منها
 ليس في من الظهور ثم وان اردنا في افرادها وانواعها فلا يخفى لكف ومن انواعها الادله الاجتهادية
 الوقوف لظهورها على نور الاجتهاد **قال** مطلقا **اول** يعني معترفا كان باصل الادله العقلية او غيرها

منه في الغفلة عن لون الكلام المذكور في انقص عليه الخ في الثالث حيث قال ومن الجازم بتبشير الصبح او ايله التي تبشر بها كانهما جمع تبشير وهو مصدر يشتر وفنه تخايل الكسوف وتبشير ورأى الناس في النخل التبشير وهي البواكير قال فاطما برأيه اول هذا نظير قريته السابق من حيث السببه برأيه القرآن بالتبشير الصبح في هذه الخ في قوله النفود فثبت له القطع بخيل قال الجاردي والمذكور في الصحاح يتوهم ان البرهان فعلان لذكره في باب النون وقوله بعد ذلك برهن عليه والنظارة فعلان لعدم فعلان واما قوله برهن فاستفاد جعله كقولك وسحل قال وجها ناطقا اول منه استعاره بالكتابه سببه الوحي بان يكمل في الدلاله على المقصود فثبت له البطون قال لظهورها اول لا يخفى ما في هذا التعليل من المناقضه بان يقال ان اردنا لظهور في خبرها فلا اختصاص له بها فان الظهور في جنس الدلاله العقلية ايضا يتحقق والظهور منها ليس في من الظهور ثم وان اردنا في افرادها وانواعها فلا يخفى لكف ومن انواعها الادله الاجتهادية الوقوف لظهورها على نور الاجتهاد قال مطلقا اول يعني معترفا كان باصل الادله العقلية او غيرها

خلاف

خلاف الادله العقلية فان الغلبة بها ان يكون على الخصم المعترف باصلها فالغلبة على الف مطلقا
 مخصوصه بالادله العقلية على ما دل عليه تقدم النظر في قوله اذ بها الغلبة **قال** لانها اكثر
 في القرآن **اول** مانع ان يمنع ذلك ويقول بل الاول بالعكس فانها مخصوصه بمواضع في القرآن
 والادله العقلية في كل موضع منه اذ ما في مقدار سورة الا وفيه دليل النبوة بالقول
 ما من كلمه الا وفيها دليل الفصاحة والبلاغة **قال** للترغ **اول** وجه الترغ ما ذكره في الحاشية
 المنقول عنه ان العقلاء اقوى لانه اصل النقل **قال** سببه **اول** قال الجاردي بان السببه
 بياننا ظاهر في بواين وبان السببه عن السببه الفصل وانقطع بينونه ونوبان والسببه الخ في فعله
 من البيهونه او البيان فان قلت البيناهما بمعنى الخ جمع بينه وهي الخ يكون قوله وجمع
 كال تكرار وان قلت هي جمع بينه ثانياً بيتي يكون قوله بينات لثباته الى التفرع
 الى التفرعات الواضحه قوله ووجه الى البراهين القاطعه فيكون هذا الكلام شاملا على المعنى
 المذكور في قوله ساطعا ببياننا قاطعا برأيه انتهى وهذا وجه من المعنيين اللذين ذكرهما
 الفاضل المحمدي اذ يكون الوصفان المذكوران جامعين لما في القرآن من المواضع والنقص
 ونحوها **قال** ومثل ثانياً **اول** ضعف هذا الوجه حيث صدر بصيغة الجمل وقيل
 من سائر ذكر الركبان بناء على ان العطف يقتضي المفارقة بين المعطوف والمعطوف عليه
 ان توسطت ادانه بين ذاتين وصفه ان توسطت بين صفتين وان احتملها احتمالاً
 سواء فالجمل على تغير الذوات اظهر **قال** قد توسطت بين صفات ذات واحده **اول** قال
 في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بالانزال السك المآه فان قلت الذين يؤمنون بهم غير
 الاولين ام هم الاولون وانما توسط العاطف كما توسطت بين الصفات في قولك هو
 السجاء والحواد في قولك الى الملك القوم وابن الهمام وليست الكتيبة في الرزم وقال
 الفاضل النفقار انه في ايراد المتأين لثباته الى ان ذلك يجري في الصفات والاسماء
 باعتبار تغير المفهوم ولا يذهب عليك ان ما نحن فيه من قبيل الكفاية البينه والحق من
 الاعلام الغالبة لاني قبيل الاول كازعم الفاضل المحمدي فثما **قال** نفخه به بالسببه
اول تقدم الفاضل النفقار ان الجار والجرور على النقل حيث قال مفتاح الفاع اذ به
 فتحه باب الشرع المنوط به نظام المعاش ونجات المعاد بل باب كل خير وكال وفيه حجب
 انتقاء باب الشرع في القرآن ولما رأى الفاضل المحمدي انه في موضع المناقضه بان يقال

منه في الغفلة عن لون الكلام المذكور في انقص عليه الخ في الثالث حيث قال ومن الجازم بتبشير الصبح او ايله التي تبشر بها كانهما جمع تبشير وهو مصدر يشتر وفنه تخايل الكسوف وتبشير ورأى الناس في النخل التبشير وهي البواكير قال فاطما برأيه اول هذا نظير قريته السابق من حيث السببه برأيه القرآن بالتبشير الصبح في هذه الخ في قوله النفود فثبت له القطع بخيل قال الجاردي والمذكور في الصحاح يتوهم ان البرهان فعلان لذكره في باب النون وقوله بعد ذلك برهن عليه والنظارة فعلان لعدم فعلان واما قوله برهن فاستفاد جعله كقولك وسحل قال وجها ناطقا اول منه استعاره بالكتابه سببه الوحي بان يكمل في الدلاله على المقصود فثبت له البطون قال لظهورها اول لا يخفى ما في هذا التعليل من المناقضه بان يقال ان اردنا لظهور في خبرها فلا اختصاص له بها فان الظهور في جنس الدلاله العقلية ايضا يتحقق والظهور منها ليس في من الظهور ثم وان اردنا في افرادها وانواعها فلا يخفى لكف ومن انواعها الادله الاجتهادية الوقوف لظهورها على نور الاجتهاد قال مطلقا اول يعني معترفا كان باصل الادله العقلية او غيرها

ان السنن النبوية والاحاديث الالهيّة انما هي بالشرع فلا وجه للمحك المذكور غير
 سلو به تأخير الجار والحوار ولعل الفاضل التفات الى ان فتح باب الشرع كانه في
 اول الوصول اليه ولا يشترط في ان اول الوصول الى الشرع انما كان بالقرآن والوصول اليه
 بالاحاديث وسائر السنن انما كان بعد الوصول اليه فلفظ ادق وبالاختصار احق
 ولا يخفى ذلك فمما سبق ان اثبات القرآن بالشرع لا لان المراد بالشرع بهذا الاحكام الفروع
 خاصة كما تقدم من قال لا بعد ان يرد بالشرع الفروع اذ ما يخص بها لان مدارا كثر
 الاحكام المتعلقة باصول الدين انما هي على القرآن فلا وجه لخصيص الشرع في مقام مدحه
 لكونه مدارا لها بالاحكام الفروع ولا لان معنى القول ان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى
 كما توهم من قال ان واد ذلك الفاضل ان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى بالحق السابق
 بالشرع وهو لا يشترط ان يكون القرآن باعتبار افعاله ومعانيه وسيله الى معرفة الشرع اذ به
 لا يدفع المناقاة المذكورة لان الاحكام في القرآن فما شوط به من الاحكام اصلية كانت
 او فروع باعتبار كونها كلام الله لا باعتبار كونها كلاما مع امطفا فاذا توقف كونها كلام
 الله تعالى على الشرع يلزم توقف كونها حجة في الاحكام عليه فلا يصح اثبات الشرع به لا لزوم
 الدور وهذا معنى المناقاة بينهما بل لان الوقف عليه لكون القرآن حجة اصل الشرع وهو
 ثابت باجماعهم قطع النظر عن كونها كلاما له تعالى وهو موقوف على القرآن وكونه حجة في احكام الشرع
 من الاصول والفروع وتفضل ذلك ان ثبت باجماعهم اصل الشرع وبالشرع ثبت ان كلام
 الله تعالى لم يثبت به باعتبار كلام الله تعالى تفصيل احكام الشرع من اصول الدين وفروعه
 فلان مناقاة **قال** مصداقا لما بين يديه **اول** عبارة القرآن مصداقا لما بين يديه عدل المحقق
 الى المصداق رعاية للتشبيه مع نظيره من القرينة الاولى وهو قول مفتاحا قال المصنف في غير ٢
 ولكن مصداق الذي بين يديه وهو ما تقدم من الكتب المنزلة لانه مع دورها فهو مدار
 عليها وشاهد بصحة ما كقولوه وهو الحق مصداقا لما بين يديه وفي بعض التفسير وشاهد
 ايضا من حيث انه مصداقا لما اذ جاء على ما تقدمت البشارة به فيها **قال** كانه آية لصدقه
اول من هذا التشبيه كونه مبنيا لصدقه فانه لما كان سببا لظهور صدقه وحضور
 صورته في الذهن كان شبيها لما هو آية لصدقه وحصوله في الفاعل فذلك صدره وجوب
 الكشف بالفاء التفرعية حيث قال لان مصداق الشئ مبين صدقه فكانه آية لصدقه

هذا هو الحق
 في بيان كون القرآن
 كلام الله تعالى
 من حيث هو
 لا من حيث هو
 حجة في الاحكام
 الشرعية

صادقا ثم انه لا يلزم من كونه مصداقا لكتب السماوية ان يكون ملك الكتب محتاجا
 في ثبوت صدقها اليه كما سبق الى فهم من قال ان المصداق منه كمال القرآن حيث يدل
 على ان القرآن ايبين الكتب صدقا من حيث ان صدق سائر الكتب بتصدقه آياتها
 وهو الاحتياج في صدقه الى غير احتياجه من الكتب السماوية انتهى وانما قلت انه لا يحتاج
 سائر الكتب في ثبوت صدقه الى القرآن لانه في الاحتياج في ثبوت الصدق الى الغير من
 الكتب عن القرآن ولولا انه اراد بقوله ان صدق سائر الكتب بتصدقه انما اثبات
 الاحتياج في ثبوت الصدق الى القرآن لغيره من الكتب لما انتظم كلامه وتم مرامه كالاخف
قال والقرآن باجماعه **اول** ان مصداق الغير لا بد منه من امور احدها كونه صادقا
 ضرورة ان ما لا يكون صادقا لا يصح مصداقا للغير واكن عدم توقف العلم بصدقه على علم
 بصدق ذلك الغير والا لا يصح مبنيا لصدقه لا لزوم الدور والثالث ان يكون سببا
 الصدق ذلك الغير وذلك ظاهر والفاضل المحقق من تحقيق الاولين في القرآن بقوله والقرآن
 باجماعهم مستغن في صدقه عن شهادته غيره ومن حقق الثالث فيه بقوله وبصدقته لا تقدم
 من الكتب السماوية شاهد صدق لها ومصدقا لها يقال ثبوت صدقه موقوف على ثبوت
 كونه كلام الله تعالى لانه على تقدير عدم كونه كلام الله تعالى كوز الكذب فيه فان الايجاز في حقه
 ابلاغه لا يأتى عن الكذب كالاخف وقد فهم سبق ان كونه كلام الله تعالى لا يثبت باجماعهم
 فاجازته لا تكفي في ثبوت صدقه فلا يصح قوله والقرآن باجماعهم مستغن في صدقه عن
 شهادته غير لاننا نقول باجماعهم يثبت الشرع وبالشرع يثبت ان كلام الله تعالى فباجماعهم
 يثبت ان كلام الله تعالى وثبوت الواسط لا يضر لان توقف الشرع في ادعى واسط تستند اليه
 في حكم العدم على ما بين في موضعه على ان مراده من غير ما هو جمل الكتب على ما بين الله تعالى سبق
 فتح الحكم المذكور بلا دية وبهذا التفسير سقط ما قيل ان اراد انه يكفي في اثبات صدقه
 اجماعهم ولا يحتاج منه الى غيره فعنه انه لولا ذلك لثبت صدقه فلو لا سانه ان يثبت صدقه
 شئ آخر من الكتب وغيره فان الشئ ربما يكون له أدلة وشواهد مسودة من غير احتياج
 الى خصوصيته منها فلا يثبت بما ذكره كون القرآن ايبين منها في الصدق ويعين كونه شاهدا
 للكتب من غير عكس وان اراد انه لا يحتاج الى غيره احتياج المدلول الى الدليل فلا يكون دليل
 صدقه الا الايجاز فلهذا في سطلانها اذا معلوم لنا ان اجماعهم يدل على صدقه لان الدليل

ابن الخطيب

ابن الخطيب

منصفه حتى بالزم عدم احتياجه في صدقه ال دليل غره ثم ان الظاهر ان ادعاه خطه ان زبدون
 ملاحظه غير يعلم صدقه ويتصدق غير من الكتب السماويه التي لم يعلم صدقها يعلم صدقها
 فظاهرة ابيها اذا ما يكون سببا للعلم شيء يكون ابيها منه ونقول ان الالهي زمانا يكون
 سببا للعلم بصدق ما هو متصف به من مقدار السورة التي علم بالانوار كونه كلام الله لا دون
 ما هو اقل منه ولا ثم كونه ما هو مصداق للكتب المتقدمه بالغاه الالهي حتى يعلم صدقه له سبب
 العلم بكونه كلام الله تعالى المعلوم بالانوار اذ يحتمل ان يكون اقل من مقدار
 السورة كالتدبير في الاحكام **قال** بين يديه حقيقه في المكان **اول** قال المصنف في تفسير
 سورة الحرات وحقيقه قولهم جلبت بين يدي فلان ان جلس بين الجهتين المائتين
 يمينه وشماله قربانه فسميت الجهتين يد بين لكونها على سمت اليدين مع القرب فهما
 توسعا كما سمي الشيء باسم غيره اذا جاوره وداناه في غير موضع وقد جرت هذه العباره
 بهما على ست ضرب من الالهي وهو الذي سمي بهل البيان تمثلا وجرها هكذا فائدة
 جليله است في الكلام العوام ان الاله كلام وهذا بين ان القول بانه حقيقه في المكان
 لا حقيقه له لان قال اراد ان بين مع قطع النظر عن اضافته اليه في المكان لاننا نقول
 ما بال توصيف الزمان المستعار له بالمقدم كما لا يخفى **قال** دون كل مع **اول** قال المصنف
 في تفسير قوله تعالى من دون الله معني دون ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء دون وهو
 وهو الشيء الحقير يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا فاحتمل استيعاب التغاوت
 في الاحوال والرتب ففعل زبد دون عرو في الشرف والعلم واتبع فيه واستعمل في
 كل تجاوز حد الى حد وخطى حكم الى حكم انتهى ولا يخفى فانه سقط بالاتساع المذكور في الساعات
 والخطاط على ما هو به الفاضل حيث قال في شرح الكلام ثم اتبع في هذا الاستعارة فاستعمل
 في كل تجاوز حد الى حد وان لم يكن هناك تفاوت والخطاط انتهى ففخه دون باعتبار هذا
 الاتساع لاكتساب المقام اذ هو لاسبق منه الدلالة على المرام وهو بقاء الوان بعد ما لم يمتد
 لان مطلق التي وزمن حد الى حد والخطاط من حكم الى حكم كما يحقق بالزيادة كذلك تحقق بالنقصان
 ومن غفل عن هذا قال ثم اتبع في كل تجاوز حد فنهنا استعمل في هذا المعنى ولذلك قال
 اي تجاوز انتهى ولا يخفى بهما لمعناه الاصل وكذا الجوز يستعمل باعتبار المعنى الذي استعمل
 اذ هو يكون المفهوم من القول المذكور ان بقاء سائر المعجزات فوق بقاء القرآن وذلك معناه

سببها

مطلب
دون

في تفسير قوله تعالى من دون الله معني دون ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء دون وهو
 وهو الشيء الحقير يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا فاحتمل استيعاب التغاوت
 في الاحوال والرتب ففعل زبد دون عرو في الشرف والعلم واتبع فيه واستعمل في
 كل تجاوز حد الى حد وخطى حكم الى حكم انتهى ولا يخفى فانه سقط بالاتساع المذكور في الساعات

خلاف

خلاف المراد فاسد في نفسه كما لا يخفى فنقل ما ذكره بهما زاعما ان استعمال دون في هذا
 المقام باعتبار احد المعاني المذكورة لم يصيب زعمه فان قلت فامعني دون بهما قلت معناه
 معني بعد على ما ذكره من قال دون بمعنى بعد لكون منصوبا على الظرفه والمعني باقيا
 بعد كل المعجزات انتهى وذلك ان دون اذا كان من الدون لكون استعماله على التفصيل
 الذي ذكره المصنف واذا لم يكن منه بل من الظروف على ما ذكره الجوهري حيث قال في باب
 النون دون نقض فوق وهو تقصير عن الغايه ويكون ظرفا انتهى استعاره في بعض كتبه
 بينهما وقد تنقلب التقصير المطلق في معناه الاصل الى السكس لمصوبه في المقام كالذي نحن فيه
 فان البعديه لما كانت بحسب البناء انقلب النقصان المطلق كما لا فافهم هذه الدقيقه
قال اربعا وزايع البقاء **اول** حله على المعني الى اخذ من الدون بقا للفاضل التفتا زان في وقت
 مافيه فان قلت السلب في زمانه في امر فصيلته علمه وزايعه في ذلك الامر
 قلت نعم لان ذلك اذا كان التا وزايعه في عبارته وفيما نحن فيه مكتوب في ضمن حوز وقد
 ان ما في ضمنه مطلق التي وزايعه لم يوفق بينهما في هذا موضع حيث آخر وهو ان مافيه التا وز
 ليس مطلق البقاء بل البقاء على وجه كل زمان ولا حظا للمعجزات من البقاء المتغيره
 العبد كما لا يخفى **قال** على وجه كل زمان **اول** الظاهر ان اصل الكلام في كل زمان الا انه
 زاد الوجه وان يقع كناية عن كمال الظهور بناء على ان ما كان على وجه الشيء اي ظاهره يكون
 اظهر فذا من المعجزات المتفوحه على الكنايه كسبط اليد في حقه تعالى ولا يستعار ولا يخفى في
 الزمان والوجه بل بهما على حقيقتهما كما بسط واليد في قوله بل دراهم مبوطان **قال** ويجب
 علمه ان **اول** لا يقال المراد على تقدير التوجيه الكامن الظاهر المكتشف وجوده لانه خلاف
 المتبادر من قوله من الزمان لان حرف الكلام عن متبادر خصوصاً في امثال هذا المقام
 امر بين ولا لان القول بان الزمان ظاهره الاية خفيها جهة خفيها لذهب المصنف لعدم توفيق
 التوجيه المذكور على ذلك القول فان مبناه على كونه وجوده ظاهره نظر الى ما جهته ذلك مسلم
 عند كل احد كما لا يخفى بل لانه لا وجه لان يقال باقيا على وجود الزمان لان الظرف نفس الزمان لا وجه
 ومن الساطع في هذا المقام من قال الوجه ان يقال ان الزمان على متبادر الالافام امر متبادر
 منتسب الى اجزاء متتبعه الاجتماع بعضها ماض وبعضها حاضر وبعضها مستقبل والمراد بالظاهر
 المكتشف هو الاجزاء الخاف وبالباطن المستور هو الاجزاء الخاف والمستقبل فلا اكمال في كلامه

على المعنى

نقله الفاضل
 في كتابه

ابن الخطيب

ابن الخطيب

ابن الخطيب

كون الوجه استعارته مصدرة في الظاهر المكشوف من الزمان فكان هذا القائل غافل عن لفظ
كل المتخيل بين الوجه والزمان او جاهل لا فائدة السمول لا في زمان من الماضي والحال
والمتقبل ثم ان قوله على ما يتبادر الى الافهام محل بحث كيف فان ما ذكره مما ثبت
بانظار دقته **قال** على كل حال **اول** معنى ان القرآن سهل اللفظ في جميع الاسماء
على معنى انه لا فرق بين من يعرف لسان العرب وبين من لم يعرفه في التلخيص بخلاف
سائر الكتب الاخرى فانه غير التلخيص به لا يتماثل من لم يعرف لسان المتخصص المنزلة به
وهذا آية كمال فصاحته وهذا الاعتبار صار وصف كونه دليلا على كماله في تمام اجازته
من جهة البلاغة فلذلك صح الفصل به بين قوله معجزة او قوله فيهم وفي قوله في مكان نوع
تايد لذلك المعنى باعتبار ما فيه من الافصاح عن ان دورانه على كل حال لم يكن مشروطا
بالاختلاف باهل اللسان الذي كان هو منزله فافهم هذه الدقته فانها مخفية على
الناظرين في هذا الكتاب **قال** اذ لم يشتر **اول** لا يخفى ما في هذا التعليل من القصور لان علم
المتنزه لا يدل على عدم الوجود فلا وجه للقول بانه اركب ما لا يجوز وهو التيسر في اللغة
على انه معترف بكونه ثمة في اللغة والقول اخذ بالتيسر فيها نفي ذلك كالاخفى فالوجه ما ذكره
الفاضل التفقاز ان اى جعله اياكم ولم يوجد في كلام غيره وكأنه قد اوجده فانه ثمة في اللغة
فما يتقوله بمنزلة روايته **قال** سوى ما نقله في التيسر **اول** وتوافق ما في التاموس وتبكم عليه
الكلام ارجح قال الجوهري وارجح على القارئ على ما لم يستفاد من قوله اذ لم يجد في القواعد كانه اطلق عليه
كما يرجح الباب ولذلك ارجح عليه ولا نقل ارجح عليه بالتشديد وفي التيسر ارجح الباب
اعلنه اخلاقا وثيقا وباب مرجح معلق وبيت مرجح ومن الجائز صعود المنبر فارجح عليه اذا
استغلق عليه الكلام **قال** ال صاحب **اول** فان قلت المنوم من كلام الجوهري حيث قال
وكل شئ لا ثم شئ فقد استعجم وقال واحب البعر والذابة اذا التاد بعد صعوبة ان يطلق صاحب
على الموافق لا على المخالف فاقول اطلاقا بها على المعارض قلت قد يطلق على المخالف ايضا
كما وقع في كتب معاوية الى ملك الروم على ما نقله المصنف في الفائق بهذه العبارة معاوية بلغه ان
الروم يريد ان يغزو بلاد الشام ايام فتنة صفين فكتب اليه يخلف بالله لمن تمت
على ما بلغني من عزكم لاصحابي صابحي ولا لوزن مقدمته اليك فلا جعلن الفطنة
الجواجم سوداء ولا نتركتك من الملك انتزاع الاصطفائية ولا ردتك ارباب الارادة

في الزمان

نرى الرواية

نرى الرواية

نرى الرواية انتهى اراد بالصاحب في قوله لاصحابي صاحب عليا رضي الله عنه **قال** من العرب
العرباء **ال** كذا في بيانها لان قصد التبويض لانسب المقام ضرورة ان المطالبه
بالعارضه غير مخصوصه ببعضهم وان العرب العرباء غير مخصوصين بالفصيحة وضرورة ان
المخلص من العرب ينتظم الفرقان فالخير في فصاحهم راجع الى العرب العرباء وعلى تقدير
اختصاص العرب العرباء في الفصيحة فليس لهم لاجال الرجوع الى العرب العرباء سواء
كانت من بيانه او تبعية فليس لهم الرجوع الى العرب العرباء بل لا تنصيص بين كونهم فصيحين
في الفصيحة وعدم كونهم كذلك على تقدير كون من تبعية ليس كذلك واذا حكقت هذا فقد
ان ما نقل عن الفاضل المحقق في كتابه بهذا العبارة كلمة من في قوله من العرب العرباء ان جعلت
بيانه كما هو النظم فالخير في فصاحهم لعل ان ارد بالعرب العرباء فصاحهم فمقطا وللرب
العرباء ان كانت متنا ولم يفر الفصيحة ايضا وان جعلت تبعية فليس لهم الرجوع الى العرب
منظورة من وجوه الاول انه يجوز ان يكون من تبعية في المقام لا يحل على ما نهت عنه
آثافا والثاني انه فسر العرب العرباء المخلص من العرب ولا اختصاص لهم بهذا المعنى بالفصيحة
على ما عرفت فلا وجه لعرف الفهم المذكور عنهم المطلق العرب فان قلت ذكرهم في مقابل
مصاحف الخطباء يقتضي ظاهرا ان يراد بهم الفصيحة خاصة قلت نعم ومع ذلك يجوز رجوع
الخير المذكور الى العرب العرباء باعتبار وجودهم العام فلا ضرورة له في قوله والثالث ان يرد
رجوع الفهم المذكور الى العرب العرباء وعدم رجوع الفهم الى اختصاصهم في الفصيحة وعدم اختصاصهم
فهم ولا دخل فيه لكون من بيانه او تبعية فيهم والمنوم من بيانه خلاف ذلك **قال** ظل ظليل
اول هذا على ما اختاره المصنف في تفسير قوله ظلا ظليلا من ان الظليل صفة مشتقة من
لفظ الظل لتأكيد معناه كما يقال ليل الليل ويوم اليوم والشيء ذلك ووسل في تفسير
ان الظليل هو الكليل لانه لا شئ فيه ولا استسوم وقال الحسن ربما كان ظل ليس بظليل
لانه يدخل فيه الحر والسوم فلذلك وصف الجنة بانه ظليل ووسل انما قال ظلا ظليلا
فرقا بينه وبين ظل ذي ثلث شعب لا ظليل ولا فني من الذهب ولما ذهب
على المحص ومن تبعه في الظل بمعنى الكليل قالوا في تفسير قوله تعالى ان ظل ذي ثلث
شعب لا ظليل ان قوله لا ظليل يهكم بهم وتوهم بان ظلام غير ظل المؤمنين
قال استعار **اول** لا كلام في ان القيد المذكور لا يخرج عن نوع دلالة على ان الجواز القرآن

نرى الرواية

لا ريب انما الثالث ان في ان ذلك الامر حجة بلا غتة او حجة اخرى والعلم بذلك انما يحصل بقوته
 ذكر العرب العوا ومصافح الخطباء في مقام المعارضة بعيد هذا ولا ينبغي عليك ان
 استعار المذكور يحصل بالقوة المذكورة سواء كان ذكر القيد المذكور او لم يذكر فثابت ذكر
 انما هو حرف العزم عن العرفه **قال** المتار المساق كلام **اول** وذلك ان توصيف القرآن
 بالانجاء في مقام محذور وصفه الكمال بل دلالة لا دلالة على ان الجاز من جملة تلك الاوصاف
 ولا خلاف في انه انما يكون كالاته ان لو كان لا حرفة وعلم قد يكون بالعرف لا يكون لا
 فيه فقد علم من ذكر الوصف المذكور في مقام المرح انه لا بالعرفه ولكن لا يلزم منه ان يكون
 بالبلاغة اذ يحتمل ان يكون بوجه آخر من وجوه التي تخص به لكونه محتملا في المعاني كماله
 كلام آخر وكونه مثملا للاخبار عن الغيب الا ان يخصص العرب العوا ومصافح الخطباء
 بالذكر في مقام المعارضة لا في نوع دلالة على انه في جنة البلاغة ليس الا كما ذكرناه قبل هذا
 فنبت ان في سباق كلامه من ان ما ذكره من قال في بيان وجهه هو انما هو وصف
 القرآن بالصفات الكمالية المعينة للبلاغة ثم لما رآه ان اتصاف القرآن بتلك الصفات
 لكون نظم البليغ في افادة المعنى الواضح بالوضوح بالافادة لا في زعمه بل ببلغة
 فقد توقف حيث ادعى اليه ان اتصاف القرآن بتلك الصفات لكون نظم البليغ بها
 حجة لا في زعمه ولا في دعوى محذور عن الشهادة **قال** كما سبق ان قوله لا لا يقتضيها بالظرف
اول منه اعتراف بان في القيد المذكور فائدة دفع الوهم المذكور كما ذكره به الفاضل التفتازاني
 حيث قال ونقطة به دفع ما عسى يتوهم من ان هذا الافيء والابكام الى الله تعالى انما هي بالعرفه
 اذ الحق ان كمال البلاغة على ما يشير اليه سوق الكلام انتهى ولا يشترط في ترتيبه الفائدة وقد
 ما ترتيب الفائدة التي ذكرها الفاضل المحقق في الكلام فالوجه ما ذكره الفاضل التفتازاني في
 في ترتيب هذا المقام **قال** والحق طلب المعارضة **اول** قال المصنف في الكسس وتحدثي اوانه اذا بالهم
 ونمازيم للقلب وتحدثي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالقرآن وتحدثي صاحبه القوادة والصرع لينظر ايها
 اقراء واصرح واصله في الحدايتين من الحاديات وينتعارضان فينتجى كل واحد منهما
 صاحبه ان يطلب حجة كالمقول توفاه بمعنى استوفاه وانا قد ناك اي معارضتك
 انتهى وما في الصحاح انا حديثا كاي ابرز لي وذكر قال عرو من كلثوم حديثا الناس كلام
 جميعا منازعة بينهم عن بيننا وبينهم كسف وما يستشهد به في علمه لا كالاخ **قال**

منه جاز

له وجه آخر في قوله لا لا يقتضيها بالظرف

مصنف

مصنف **اول** قال المصنف في الفائق هو مفعول من الصنعة وهو رفع الصوت وتنبهته
 ومنه صنعة الديك كانه آله لذلك مبالغة كحب في وصفه وفيه دل على هو الذي يأخذ كل
 صنعة من الكلام اقتدارا عليه ومهارة اي بليغ بجهد وفي الكسف المصنف الخطيب
 والفاضل المحقق اصحاب في لقاطه الخطيب عن تفسيره الا انه لم يصب في ابانة وصف
 المحذور منه تبعا للفاضل التفتازاني لانه علم تقدير اعتباره في مفهوم المصنف المطلق
 على البليغ متعين كونه مأخوذا من صنعة الديك فلا يكون لذكر المعنيين الاخرين
 في موضع تفصيل مأخوذ وجه وعارة المصنف **قال** وخطيب مصنف مجمل بخطبة ظاهرة
 في ان المجمل زائد على مفهوم المصنف وسلا توضيح ذلك عن قريب **قال** صاحب القاموس
 كمنه ضربا او على رأسه كصوفة والديك صنفوا والديك صنفوا وصنفوا وصفا على
 بالضم صامح وكثير البليغ او الحال الصوت انتهى ولم يدرك ان اطلاق المصنف على
 باعتبار واحد المعاني المذكورة وان اطلاقه على الديك باعتبار علو صوته على ما نقلنا
 عن الفائق في السابق **قال** اما من صنعة الديك **اول** طن انه من جملة اصول معناه فلذلك
 حذر من مأخذ المصنف في وصف البليغ وليس كذلك فان الاصل على ما نقلنا كما سبق من الفائق
 رفع الصوت وتنبهته ومنه صنعة الديك وكان ان الصنعة بذلك المعنى مأخذ لصنعة الديك
 لذلك مأخذ لصنعة الخطيب فيما مشترك في اصل واحد فلا وجه لجعل احدهما مأخذ للآخر فذكر
قال واما من الصنعة بمعنى الحائز **اول** ان طن كلام المصنف حيث قال في تفسيره انما هو من الصواعق
 حذر الموت الا تراك تقول صنعة على رأسه وصنعة الديك وخطيب مصنف مجمل بخطبة ان حذرا
 ان يكون المصنف في وصف الخطيب من المعنى المذكور ولذلك ذكره في مقابلة المعنيين المذكورين
 الاخرين حيث رآه دفع احتمال كونه من المعنى المذكور وصف المجمل بوجوه المصنف من باب ذلك
 على انه غير داخل في مفهوم المصنف وعلم قد يكون من المعنى انما يكون الوصف المذكور معتبرا
 في مفهومه ولم يتعوض لدفع احتمال كونه من المعنى الاول لظهوره فان مفهوم المصنف في مطلقا
 الضرب لا الضرب على وسط الرأس ولذلك قال على رأسه وقد ذكر في الكسس
 حيث وصفه على رأسه بضم كفه وصنعة الرجل امة وبعد انضج ان الفاضل المحقق
 لم يصب في قوله واما من صنعة اذ ضرب صوفته اي وسط رأسه كما سبنا وكذا اصحاب
 حيث قال قال المصنف مجمل مأخذ من صنعة على رأسه **قال** فلم يصدر تعليق باقم

والاول واربع
 الكسف ايضا

الاول فيه رد للفاضل الجار يردى حيث قال قوله فلم يتصد بسبب عن قوله افهم واكمل وجه
ما ذكره فما نقل عنه في الحاشية بقوله لان العجز عن اقصوره شئب البكم الذي شئب الكلام
بالكلمة والعجز عن الجوع شئب اللغات الذي لا تنفعه بالكلمة يجوز ان يتعلق كلاهما
بافهم وقوله ولم ينبض بانكم لان عدم نبض العوق اماراة الموت فشاب البكم الذي
ينفي صلاحية الكلام الينا كلامه ولا يذهب عليك ان تقدم قوله على انهم كانوا اكثر من حصه
البطيخ وافرحد من رمال الدنيا على قوله ولم ينبض منهم عرق العصبية الى الفصل
بين ذلك القول وقوله واكمل به من تحرق آت باني عن تعلق القول المذكور كمالا لطف على من
تأمل وانصف . وبالتجرب عن التعفف انصف **قال** ولخص بعض **الاول** نقل عنه
في الحاشية وانما قال لخص المعنى لان من قوله من العرب العوباء للبيان فالطالب بهم
العوباء العوباء الا ان قال المعنى ما ذكره انتهى ويروى عنه ان يكون من في قوله من العرب العوباء
للبيان لا يقتضي ان يكون الطالب اعم من الفصي والماء فتفكك ان يجوز ان يقتصر بهم
الفصي خاصة بقرينه وموقعه في مقام مصاحف الخطباء ومدا عرفت فحوار ذلك نفسه
حيث قال في حاشيته اخرى نقلنا ما عنه فكيف في فصي اعم للعوباء ان ارد بالعوباء
فصي اعم فقط **قال** في الكلام ترقى **الاول** من وجوه الاول ان في الاسام قوته وانها ما
بالنسبة الى الافهام وانما ان البلفاء اقوى على المعارضه من الفصي . والثالث ان اتيان
اقصوره منه سلبا في اتيان بوجه وهذا كله ظاهر الا ان ظهور عجزهم المنفرد من عبارة عدم
التصدي بغيره عدم التعوض اول على كمال اعجاز القرآن وظهور من تبين قصورهم المنفرد
من عبارة لم ينهض بغيره لم يقع باعتبار انه فهم من انهم تعوضوا لذلك الا انهم لم يقدروا عليه
ولذا اثبت الاول نظر الى مجاز القرآن وانما نظر الى اقصوره منه ففعل هذا لكونه بالثبوت
الوجود المذكور معارضه بهذا الوجه الدال على خلاف مدلوله لا فحده ان سقط عن درجه
الاعتبار عند بيان وجوه الترجيح فكان حق الفاضل المحي ان يقتصر في تعطيل الترجيح على قوله
حيث نسب الافهام الى فصي اعم ونسب الابكام الى بلفاء اعم فافهم **قال** ثم نسب **الاول**
انما قال ثم نسب الى ان قوله واكمل به من تحرق آت وان كان مذكورا على كمال لطفه في اللفظ
بينهما كالبلفاء لكنه مترادف عنه كسب المعنى من حيث ان قوله فلم يتصد الى مقدم عليه
من جهة المعنى وفاضل بينه وبين قوله افهم فافهم **قال** حال من البلفاء **الاول** لا قال

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه
في تفسير قوله ولم ينهض بغيره
فانهم تعوضوا لذلك

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه
في تفسير قوله ولم ينهض بغيره
فانهم تعوضوا لذلك

لا وجه اعني صبه باللفظ لا شئرا الفصي وهو في اقتضاء التقييد بالكمال المذكور في المتن
كما لا يخفى على ذوي الافهام لاننا نقول بهذا التخصيص بحسب اللفظ دون المعنى لان اللفظ في
افهم من الفصي باعتبار ان الفصاحة لا تنفك عنها البلاغة بدون العكس على ما بين في
موضع كان كثر تسم مستلزمة لكثرة الفصي وظهوره بتقييدهم بالكمال المذكور بتقييد الفصي
ايضا مع في الوجه المذكور مع ام الحاجة الى التأويل الذي لا يثبت ربه بقوله ان تركوا التصدي
والنهوض رعاية لجانب اللفظ والمعنى جميعا فلذلك قدمه ومن هنا يتبين وجه عدم التفاته
الى احتمال كونه حالاً في الفصي خاصة مع كونه مذكورا في شرح الفاضل التفتازاني فقدما
على سائر الاحتمالات وانما عرفت وما وكتل لم يتوض للاحتمال ان يكون حالاً في الفصي وانه
بعد كسب اللفظ كان المقصود منه عدم البعد بحسب المعنى في الاحتمال المذكور وقد عرفت
ان فيه بعدا بحسب المعنى ايضا بناء على ان المقام يقتضي تقييد البلفاء ايضا بالكمال المذكور
وتقييد الفصي بما لا يستلزم تقييدهم بما لا في جانب الفصي ومن العموم **قال**
فالضمير لهم **الاول** مع ان الضمير المذكور راجع الى ذي الحال قطعا فان كان ذي الحال البلفاء
خاصة فالضمير لهم خاصة وان كان الفوقين معا فالضمير لهما وانه دخل للفاضل التفتازاني
حيث قال على انهم حال من فصي اعم او بلفاء اعم ثم قال وضمير انهم ينبغي ان يكون للبلفاء
والفصي خاصة ووجه الدخول **قال** او من البلفاء والفصي **الاول** قدم البلفاء وكونه
مذكورا مؤخر انظر الى انه اعم لما عرفت ان اعتبار كثر البلفاء معني عن اعتبار كثر
الفصي وبدون العكس ثم انه لم ينفك الى احتمال ان يكون حالاً في فاعل لم يتصد او لم ينهض
وقد ذكرها الفاضل التفتازاني في حمله المحتمل لعدم الفوق معني من احتمال كونه عن الفصي
وا احتمال كونه حالاً في فاعل لم يتصد وكذا بين احتمال كونه حالاً في البلفاء واحتمال كونه حالاً
عن فاعل لم ينهض على ما ثبت ربه بقوله لانه فاعل في المعنى فوجه عدم الالتفات الى
احتمال كونه حالاً في الفصي ووجه لعدم الالتفات الى احتمال كونه حالاً في فاعل لم يتصد
والالتفات الى احتمال كونه حالاً في البلفاء وذكرنا في حكم الالتفات الى احتمال كونه حالاً
عن فاعل لم ينهض وذكرنا ومن لم يشبه لذلك قال ولم يتوض للاحتمال ان يكون حالاً
من فاعل لم ينهض اذ فيها بعد بحسب اللفظ ويوطأ به وفي كونه حالاً في فاعل لم يتصد
بعد بحسب المعنى ايضا لان هذا الحال انما سيقت لدفع ما توهم ان الافهام والابكام

في هذا من الخطيب

يجوز ان يكون نفعه الفضي، والبلفاء، فعمل تقدير ان يكون عالما من فاعله لم يصد فقط لا نفع
بهذا التوهم لو ان يكون كثرة الفضي، بكثرة غير البلفاء، فقط فان الفضي اعم من البلف
ثم ان فاعله كل منهما لكونه نكارة في سياق النفي نعم فهو مفعول في اللفظ جمع في الفتح كمن في سياق
الاثبات فباعتبار انه جمع في المعنى صحيح رجوع ضمير الجمع في قوله على انهم الى الله بلا مكلف وبهذا
التصحيح دوافع والاعتذار عن ذلك بانه لما عمم النفي كان الفاعل في المعنى هو الجميع
فاسد لان الكلام على تقدير ان يكون ذوالالحال هو الفاعل لفظا وما قيل واذا كان
ذوالالحال هو الفاعل اللفظي يجب تقديره على الظرف اعني قوله على انهم مفعول في كذا على انهم
اي لم يتصد واحد منهم كايضا ذلك الواحد مقارنا لكثرة ثم فلا يلزم رجوع ضمير الجمع الى المفرد **قال**
اي تركوا التصديق والنهوض **اول** بيتين بعبارة وجه كون العامل على التقديرين معنى النفي في
بشرته ما عسى ان يخطا بالبال من انه على تقدير كونه عالما من الجميع يلزم ان يجمع عالما لان
اعني لم يتصد ولم ينهض على معول واحد وذلك عندهم كاجتماع مؤثرين على اثر واحد فلا يجوز
الا عند الفراء وجه الدفع ان العامل القدر المشترك بين لم يتصد ولم ينهض اعني ترك التوضي
قال دل على سؤخهم في صفة الكثرة واستقارهم **اول** لقائل ان يقول لو كان في عاد لاله
على ما ذكره ما تم ما قالوا في وجه العدول عن على الى قوله لاله لاصلبكم في جذوع النخل من ان
في البلف من على في الدلالة على المعنى المراد وهو زيادة النكاح والاستقار **قال** فاقبل من انها
بمعنى مع **اول** القائل هو الفاضل التقديرا لانه صحت قال كانه قال تركوا التوضي مع انهم
وحقيقته متركيين على ذلك ومنه يتبين معنى ان مراده من قوله كانه قال تركوا التوضي
مع انهم بيان اصل المعنى لا على ان على بهما بمعنى مع كما في قوله وان ربك لذو حرفة
لكن على علمهم بدلالة قوله وحقيقته متركيين على ذلك فانه صرح في ان على على حقيقته
قال والبطل **الاول** اصله البطل الكواكب فيه دقاق الحياء وعصاه المسهل اللين وقال
بعضهم البطي، كل موضع متع والمراد بهما هو الاول قال ما قوت الحموى في مجمع البلدان
هو موضع بعينه قرب من ذي قار ويطي ومكة محدود وكذا بطي، وذو الحلبف ويطي،
ايضا مدينة بالمغرب قرب تلمسان **قال** والدهنا **الاول** هو مفتح اوله وسكون ثانيه ونون
والف تمد وتقفر وصل عند البصر من تقصير وعند الكوفيين تقفر وتمد علم موضع
من ديار بني تميم والنسبة اليه دهناء ووالدهنا بضم اوله وثانيه وتشد النون والف

في معنى الجمع

مقصود

مقصودنا فيه من السواد قرب مدائن والمراد بهما الاول وفي مجمع البلدان وهي سعة اجبل
من الرمل وهي من اكثر بلاد الله تعالى كلاً مع قلة اعداد مياهها واذا خصب الدنيا رعت
العوب لغيرها وكثرة شجرها **قال** وقد تقرر **اول** منه رد الفاضل الى اريد من حيث قال
والدهنا، بالمد علم موضع وبالفتح اسم امرأة وما ذكره الفاضل المحكي توافق ما في الصياح
قال كانه مسل ولم ينهض **اول** تفع الى الفيز منهم وان كان راجعا الى غير ما رجوع الله الضمان
الآية في الظاهر بناء على انه راجع الى الفضي، والبلفاء، من العوب العوباء، والغير الباقية راجعة
الى العوب العوباء، مطلقا لكن مرجع الكل في المعنى واحد وذلك ان قوله منهم في معنى من فصي انهم
وبلفاءهم فهذا الضمير ايضا راجع الى العوب العوباء، مطلقا ومن لم ينسبه لذلك قال فيه
لانه يلزم التثنية ايضا لاف الاول عاذا الى المضاف والكا الى المضاف اليه وان السكينة
عن عدم اتحاد مرجع الضمير بقى منها **قال** وهو ان توجيه ضميرهم لا يكفي في دفع الحذور المذكور
لان ضمير انهم راجع الى البلفاء، والفضي، وخاصة وما قبله من ضمير فصي انهم وبلغناهم وكذا ما بعد
من الضمان راجع الى العوب العوباء، عامة فلا تدفع توجيه المذكور في ضمير انهم ايضا
وعلى تقدير الالكاف، بذكره في احدهما فتوافق بذلك كالاخ في ان الفاضل التقديرا لانه
لغيرهم وقيل في تعليقه لانه يجوز فيه الاحران ان رجوع الضمير الى العوب حتى يكون المعنى
لم يعصب البلفاء، والفضي، مع ان التعصب عاديهم ولا يشترط في صدور التعصب من شخص
واحد ان يكون ذلك الشخص مبدئ ذلك الامر فان اهل بلدة يتعصبون مع اهل بلدة اخرى
في اربلغ نهايته واحد منهم ورجعه الى البلفاء، والفضي، حتى يكون المعنى لم يعصب البلفاء،
والفضي، مع ان التعصب عادة العوب وبهم ايم وكان هذا القائل لم يتأمل فيما ذكره الفاضل
المحكي لانه صرح في ترجيح رجوع ضميرهم الى البلفاء، والفضي، خاصة بل في تعيينه وعلى تقدير
ان يكون غرض الفاضل التقديرا من ترك التوضي له السوء من الاحتمال المذكورين
في الجواز يكون ما ذكره الفاضل المحكي رد اعلمه كالاخ **قال** على ما لا ينبغي **الاول** فبشر
الان ما ينبغي رجوع ضميرهم الى الاخر الى العوب العوباء، عامة ولا ينبغي ان يدخل فيه رجوع
ضميرهم الى البلفاء، والفضي، خاصة كما سئوهم ما ذكره الفاضل التقديرا في قوله وضميرهم
ينبغي ان يكون للبلفاء، والفضي، وخاصة وضميرهم الى الاخر الى العوب العوباء، عامة انتهى
لان رجوع ضميرهم الى البلفاء، والفضي، وخاصة ما يقتضيه سدا المعنى ولا مبالغ للعدول عنه

في معنى الجمع

في معنى الجمع

بما ضرورة من لفظه ينبغي ان يكون سدا للمعنى يقتضيه ذلك لكن ههنا ما يمنع عنه وتعلل انشا
 الغير ورد عليه ان لفظه ينبغي ان يكون سدا للمعنى يقتضيه ذلك لكن ههنا ما يمنع عنه وتعلل انشا
 ذلك غير الواجب لان من بناء على ان يكون في الحال البلفاء والغصبي وخاصة يقتضيه رجوع
 الغير في الحال المهم وذلك غير مسلم اذ يجوز ان يرجع ذلك الغير الى العوب والمواء مطلقا وغاية
 ما لم منه ان لا ترتب على الحال المذكور دفع الوهم الذي ذكره الفاضل المحقق عند بيان
 فائدة وذلك بسبب القصور لا بسبب الفساد ووجهه الى ما ذكره اولاً من ان ذلك يقتضي سدا
 المعنى عما اعترف به قائل القول المذكور حيث قال واما سدا للمعنى يقتضيه ذلك اما رجوع غيرهم
 الى البلفاء والغصبي وخاصة فلان المقصود بيان كثرة الغصبي والبلفاء ليزول محسوسهم
 من ان الحكماء وانهم لا يدل على ان لا يجوز ان يكونوا قليلين ويمكن غلبة واحد من جملة
 على البقية ولا يحكم العادة بامتناعه واما رجوع غيرهم اليه وما في الغصبي اليه من رجوعه الى العوب
 خاصة تلك الفاضل لا يقتضي البلفاء والغصبي ولا داعي الى تخصيصها بهم **قال** والعصبية
 الحامية **اول** العصبية التعصب ما هو من قولهم عصيت فلان اذا اطاعوا به وبه سميت
 العصبية وهم قزاة الرجل لا بهم اصل ذلك كله العصبية وهو اطلاق الفاضل لان الاقارب
 يرتبط بعضهم ببعض كيرط العصب الفاضل ومن يمتد بهم وجه لعطف اضافة العوق الى العصبية
 فافهم **قال** مع شتمها بهم حال **اول** قوله مع شتمها بهم بالاولاد ابلغ من ان يقال
 مع اولادهم لان شتمها بهم به يدل على تكثرهم وتعودهم له ولذلك كان عطف القائلهم
 ولقائلهم وركوبهم على الاولاد اولى من العطف على شتمها بهم **قال** اي ثقله وجملة حوصا
 ومجته **اول** عبارة الجوهري في الصيغ اي نفسه حوصا ومجته ومنه وهم صاحب القاموس في النفس
 من جملة معان الشرا شرحت قال والشرا شرعت في الاثقال والمجته وجميع الجسد واصله
 كالمشرا ر الله الفاضل المحقق من ان في الشرا شرقة الثقل والمراد من قولهم التي عليه شرا شر
 انه حوصا عليه واجته فالشرا شرع مجاز عن جملة البدن والقاد جملة البدن على الشرا كفاة عن الحوص
 عليه والمجته لم على ما بنى عليه المصنف في الشرا شرقة الثقل ومن الجار التي عليه شرا شر اذا حوصا
 واجته وبعدا تبين ان صاحب القاموس كما وهم في تفسير الشرا شرقة الثقل وكذلك وهم في تفسير
 بالمجته وجميع الجسد وان ما ذكره صاحب الكشاف وفي الصيغ التي عليه شرا شر اي اجته جتا
 شرا شر اخذ كاصل المعنى وتبيينه على انه لم يرد قول ان نفسه بيان معنى الشرا شر كجيب الوضع

لكن في ذلك لا ينبغي
 ان يكون سدا للمعنى
 يقتضيه ذلك

منه

اللفظ ثم قال صاحب الكشاف ومن مذهب صاحب الكشاف ان يجعل ما كان اللفظ كاجعله في زلزل
 ودمدم فكانه لثقل الشدة الاصل ثم استعمل بالالفاء والكلمة شرا كان او غير ومنه واللفظ
 عا ذكره في الشرا شر قبل بيان الجار المنقول انفا وهو قوله ضرب الكلب شرا شر ذنبه وهي طرافه
 فانه بائي عما حمل ذلك القائل عليه كما لا يخفى **قال** وبالراء المهملة المضارة **اول** المكتسب للمضارة
 بمعنى المغالبة ان يكون العارة بالراء المهملة من العوة بمعنى الشدة في الحرب على ما ذكره صاحب القاموس
 او من العارة بمعنى الشدة مطلقا على ما ذكره الجوهري على تقدير كونه بمعنى المضارة كان الوجه
 ان يكون مأخوذا من المعوة بمعنى الاذى على ما ذكره صاحب القاموس لانه يرد قوله لانه يقتضي
 لاكتساب اعتبار في هذا المقام والفاضل المحقق اجمعه وهو مذكور في الصيغ حيث قال ان يدخل
 عليهم كرويا يلطخونهم به واما ما ذكره الفاضل المتفاني من انها من المعوة بمعنى الاتم فلا وجه له لان
قال اراد انهم كانوا **اول** هذه الارادة ليست بطريق العبارة والقصد اصاله بل هو
 اللفظ والقصد ضمنا لما لا يرام الجمع بين المعنى الحقيقي والجازي قال الفاضل المتفاني وان كان
 لطف موقع الحالين الى لم يتعوض واحد منهم مع كونهم في غاية الكثرة ولم يصدر قليل عصبية
 منهم مع شتمها بهم بالاولاد فافهم **قال** في انهم مع ما كانوا يتحركون بالكلمة لم يتحرك اضعف عضو
 منهم في تلك القضية انتهى اراد بما قاله اولاً بيان المعنى المقصود اصاله وما قاله ثانياً بيان المعنى
 المعطوف ضمنا وكان الفاضل المحقق لم يتنبه لذلك فذكر ان في بعض المذكورين واورده
 بان تلك التكنة انما تجلي على قدر الاضافة لادني طلبة لا على التخييل كما تجلي فان مثلاً
 الغفول عن ان معنى تلك التكنة على ارادة المعنى الكذا ضمنا لا على ارادة اصاله كلف ولا على
 لعدم صحة الجمع بين المعنيين المذكورين في القصد اصاله وقد عرفت ان ارادة المعنى الاول
 لا شاع ارادة هذا المعنى ضمنا فدائرة ما اورد على التمام لا على التمام فافهم **قال** لا على التخييل
اول قد عرفت وجه الجلاء تلك التكنة على التخييل ايضا ومن لم يتكلف عليه ما ذكرناه يتكلف
 في توجيه التلازم وهو يتعسف في تصحيح المرام في هذا المقام حيث قال ذكر الفاضل المتفاني
 اولاً ان عوق العصبية مستعانة مكينة وتخييل ولم يتعسف فيه لكون اضافة العوق الى العصبية
 لادني طلبة لعدم تبادر ما عوق الحسن والتطف الذن والاشارة وبين معنى الكلام
 على طبقه ولم يصدر قليل عصبية منهم فانه المكتسب لاجل استعانة مكينة وتخييل دون
 كون الاضافة لادني طلبة ثم قال بعد تفسير الشرا شر في انهم مع ما كانوا يتحركون بالكلمة

اراد الفاضل المتفاني

ارادنا كطبيب

لم يتحرك اضعف عضوهم في تلك القضية فكانه انما ربهما التفسير الى احتمال كون الاضمار لادنى
 ملاية لانها المتكسبة لذلك وجب الاحتياج لاصلاح كلامه الى جعل العصبية وعرفها من اجزائهم
 بوجه خطابي ثم قال وكان الفاضل المحيى به ريقه وانما يجلي الى ان هذه التلثة تحقق
 على تقدير التحليل ايضا لكن لايجب الا بوجوب الاجلاء بل مع الخفاء لظهور ان جعل العصبية من
 اجزائهم امر بعيد عن ولا يذهب عليك انه بائى عن هذا القصد قوله كما تحتل وتعلبه
 بقوله لان العوق للعصبية لاهم ولذا ما قاله في التلثة المنقولة عنه بهذه العبارات رد
 على الشرح المتأخر لانه ذكر التحليل وحده ووجه علمه التلثة انتهى لانه عاين تقدير ما ذكره
 لا وجه لادعاه لان مدار صحة ذلك التفرع على تحقق تلك التلثة لا على الخللاها كما لا يخفى
قال اي قدام المراه **اول** يعني ان دون ههنا معنى قدام كافي قول لا عيشه تركب
 القذى من دونها وهن دونها اي تركب القذى قداما وهن قدام القذى لرفقتها وضما
 ومنه المثل دون ذلك فوط القناد مغرب للام من يديه مانع ثم ريعطف قوله
 وفي ادنى مكان الى ان دون مستعار للمعنى المذكور ااصله ادنى مكان صرح بذلك الفاضل
 المحيى به حيث قال في تفسير قوله تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله ان دون على الوم الكا
 يستعمل بمعنى قدام الشيء ومن يديه مستعار من معناه الحقيق الذي ينسبه الى مكان الشيء
 بقى ههنا شئ وهو ان كون دون مستعار في معنى قدام ولم يعد من الجاز حيث قال سدادون
 ذاك ان هو اخذ منه وادنى منزله ودونه فوط القناد الى امامه وحسن دونه ان تحت و
 دون ههنا ودونك هذا الشئ الى اخذه ودون الكتب جمعا ودائه في الكتاب المذكور
 تفصيل المعاني الى ان عن المعاني الحقيقه بتقدير ما بقوله ومن الجاز **قال** ما معنى فافهم
 وآياته **اول** عبارة المعنى في الاستس وهو ما يجب ومعه من مخاخر آياته والفاضل المحيى به زاد
 علمه قوله لانفسه لآباء المقام عن التخصيص بمخاخر الآباء فان قلت هل في ذلك من قدواته
 قلت نعم قال ابن السكيت في اصلاح المنطق ان الحب والكلم يكونان في الرجل وان لم يكن
 له آباء لم يشرف والشرف والجدة لا يكونان الا بالآباء ولكن به قدوة **قال** عظيم الامور
 وشدايد **اول** المتونم من الصياح والقاموس وغيرهما من كتب اللغة ان معناها
 مطلق الامور قال الجوهري الخطبة بالضم الامم والعصه ووافقه صاحب القاموس نعم بطلق
 الخطبة على امرائهم به ومنه ما يقال جاء وفي ذلك خطه اذا جاء في نفسه حاجة وقد عزم عليها ذكر

طلب دون ذلك خط

منه في التفسير

الجوهري ومكن ان يؤخذ من قدام الاتهام وصف العظم وانما قد به بالضم احراز الخطبة
 بالكرهين الارض تحيط بالرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اخذها
 لبيبتها ومنه حفظ الكوفة والبصرة **قال** محاوره **اول** هذا معناه اللغوي والمراد
 بهما بقرينة ذكره في مقابل الخطط ما يلزمها غالبا من الشقة والتعب وتؤيد عبارة الركوب
 وفيها بالغة فكانهم يجعلون مركبهم محاورا في طلب كل ما يطلبونه **قال** بيان وكحقيق **اول**
 كونها بيانا وكحقيقا للفقرة الثانية ظاهر وانما كونها بيانا وكحقيقا للفقرة الاولى في محل تأمل وبعبارة
 الفاضل التفات الى سألته عن هذه المناقشة لانه ما زاد على ان قال والشرطه انما هي بيان
 وتبرير ما قبلها وانما وقد الشرطية لان الثانية موقرة للاول وكأنه يثبت رال ذلك في قوله بيان
 وتقرر **قال** ولفظ احدهم في واحد **اول** قال الفاضل التفات الى في بحث او من التلويح
 لفظ احدهم يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وبقرينة من قبله عن الواو وجعه احاد
 وقد يكون اسما للمنى يصح ان يحاط به في الذكر والمؤنث والجمع وبقرينة اصلية
 وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاص لا كما ذكره انما اللغة انتهى قوله لا يستعمل في الايجاص لف
 لما ذكره ههنا من قوله وهو لا يقع في الاثبات الامع كل ولما ذكره في تفسير قوله لا يفرق بين احدهم
 من قوله ومشرط ان يكون استعماله مع كلمة كل او في كلام غير موجب لنقض على ذلك ابو علي وغيره
 من ائمة العبيية **قال** اذا اول الكلام بالشيء **اول** يعني ان الكلام المذكور صح في الاثبات
 فتجوز كون احدهما اسما للمنى يصح ان يحاط به في الذكر والمؤنث والواحد وما وراءه ومعنى قوله لست كما
 الذي ذكره ولا لكن وقوعه في محل يصح فيه النفي بدلا عنه كانه من كلام الفاضل التفات الى
 حيث قال فلانه ههنا في موقع النفي اي ما اتاهم احدهم في الآتية بمخاخر ثم انعموه من جهة كونه
 نكرة في سياق النفي كما هو السابق الى الوهم بل لانه موضوع له في النفي صرح المعبر بذلك في تفسير
 قوله تعالى لست كما هو من النساء حيث قال احدهم في الاصل معنى واحد وهو الواحد
 ثم وضع في النفي العام مستوفيا منه الذكر والمؤنث والواحد وما وراءه ومعنى قوله لست كما
 لست كما واحدة من جماعت النساء انتهى وهذا العموم غير العموم المستفاد من وقوع
 النكرة في سياق النفي يدل علمه انه لا يستقيم لانفوق بيني رسول في الرسل لا بتقدير عطف
 الرسول ورسول ولست كما هو من النساء لست في معنى كاحدة فنهت وبهذا تبين خاد
 ما قاله الامام البيضاوي في تفسير قوله لا انفوق بيني احدهم واحد لوقوع في سياق النفي

عم فاع ان يضاف اليه بين **قال** جملة اعراضيه **اول** لا يحمل لما من الاعراب لكونها غير
واقعة موقع ما له اعراب قالوا والاعراضية ليست عاطفة ولا حاوية والاعراض هو ان توثق
في انشاء الكلام او من كلامين متصلين معنى جملة او اكثر لا يحمل لما من الاعراب لكونه سوي
دفع الابهام وجوز بعضهم كونه لدفع الابهام وقوعه آخر جملة لا يله باجته متصل بها وهذا
صحيح في مواضع من الكتب في قسم الاعراض بهذا التفسير التذييل وما نحن فيه من هذا
القبيل على ما نبه عليه بقوله ذيل بها الكلام **قال** تورا وتاكيدا **اول** قال صاحب الكشاف
وتفسير قوله كما سوا عليهم انذارهم ان من حق الاعراض ان يوافق ما في تأكيده ورتب عليه
الفاضل التفاترا لا بقوله كما بشر كونه للتاكيد فيما لم يسمعه فكانه غافل عما ذكره المصنف في سورة
الزمر حق الاعراض ان يؤكد المعترض بينه وبينه **قال** وصل جملة حاله **اول** هذا الوجه
قد اختار صاحب الكشاف لكنه جوز كونه حالين فاعلم لم تصد لاعتني فاعلم في البحث الذي
ذكره الفاضل الحق من دفع بان يقال بتقدير الحال المذكور يعطف قوله فلم يعارضوا
لا يخفى عن فائدة ذلك ان المعنى يكون هكذا لم تصدوا احد منهم لا بيان سورة من مثل القرآن
والحال انهم كانوا مقربين قرا مجيئ الى تعيين احد الامرين حتى اضطروا الى الارضا بانه
الخط ففائدة بتقدير الحال تلك التمهيد بيان بلوغ القول الغاية نعم فيه بعض قصور على ما ذكر
الفاضل التفاترا اني حيث قال وفي عطف فلم يعارضوا عليه بعض نبوة عن الحال فان قلت
ليس في قوله فلم يعارضوا الا السيف مع معارضة في السيف وهي فائدة زائدة على معنى قوله
فلم تصدوا في قلت نعم الا انه تضمن في المعارضة ما بين مثل القرآن وهو معنى لم تصدوا في
وبهذا الاعتبار كان في السيف به بعض نبوة وبهذا يتبين في ما قبل لافائدة في السيف
بالنظر الى ظاهر عطف فلم يعارضوا اما بالنظر الى ما في المعنى وحاصله فلا ولذلك قال الفاضل
التفاترا انه وفي عطف فلم يعارضوا عليه بعض نبوة عن الحال نعم فيه نبوة بالنظر الى ظاهر
العطف دون العطف بالنظر الى ما في المعنى لكون تمام نبوة **قال** فاربده القدر المشترك
اول مع لا بد من الصير الى عموم المجاز وهو مطلق التميز لئلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك لا مطلق
التوبة كما يبين ظاهر الكلام لان التوبة في الاول مجازي ملازم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ايضا
مخدور وبهذا انصح فساد ما قيل لكون السناد التجريدي لانه كما عجز ان اريد التوبة مطلقا
اما للسيف فمعنى غدا واما للمجاز فمعنى ملا بالشبهات بقى هناك وهو انه لا حاجة الى الصير

منه

منه

القدر المشترك

الى القدر المشترك المجازي بل لا وجه له لان في ارادة القدر المشترك المقتضى والبقاء التجريد عن التوبة
على المحج كجبلها تسميها بالتيق والاحتفاء منه من اللطف وحسن الوقوع نعم لو كان في المصير الى
القدر المشترك المجازي مدروسة عن التجوز في السناد لكان له وجه وقد عرفت انه لا بد منه ايضا
قال وسناد الله كما حققه **اول** لم يكتف الى احتمال كون السناد الى الله تعالى ايضا مما لا لانه
المصير الى اللزوم وورد اندفعت الظروف بالتجوز في السناد وتغفل عن هذا قال وان اريد
بالتجوز لازمه وهو الاظهار ركوز ان يكون السناد الى الله تعالى حقيقة اي اظهر المحج على ان رسول
والسيف على يد وجوز ان يكون السناد الى الله تعالى مجازا بان سنادا بالرسول وعم المحج والسيف
الى الله تعالى لانه لا ريب **قال** واما الذي مؤنثه الاول في غير منصرف **اول** قلده الفاضل
فانه قال واو لا ظرف بمعنى قبل واما الذي هو اسم في غير منصرف لانه افعل التفضيل بدليل الاول
والاويل ونقابلة الآخر والآخر والاخر انتهى اختلفوا في اول انه افعل التفضيل وبه ذهب
البصريين وهو على وزن فاعول وبه ذهب الكوفيين والفاضل التفاترا اختار منصرفه
وتبعه الفاضل المحج قالوا هو كما سبق معنى وتعرفنا واستحقاق لا يقول في تصريفه الا اول الاولان
الاولون الا وابل الاولين الاوليات الاول وتقول في الاستعمال زيدا اول من
وهو اولهم وهو الاول ولم يكن لفظ اول مستقما في مستعمل في القول الصحيح لانه مستعمل
فعل كاسن ولا يستعمل منه اسم كاسنك فحق فيه معنى الوصفية اذ هي انما يظهر باعتبار
المشتق منه وانصاف ذلك المشتق به كاعلم اي ذو علم اكثر من علم غيره واشكك في ذلك
له من خشك غيره وانما يظهر وصفية اول بسبب تأويله بالاشتق وهو سبق فصار
مثل رجل سداي جري فلا جرم ولم يعتبر وصفية لامع ذكر الموصوف قبله ظاهر كجوبها
اول او ذكر من التفصيلية بعد ظاهرا اذ هي دليل على انه ليس كما قيل وابدع فان خلاهما
معا ولم يكن مع اللام والاضافة دخل فيه الشون مع الجر كفا ووصفيتها كما في ذلك كقول
على رضي الله عنه احده اولا باديا ونقال ما تركت له اولا ولا اخر ارجى هذا القبيل قوله
جاء لهم السيف اول ما ذكره الفاضل المحج من ان اول من اطاف فاخياره يستعمل النادر
من غير حاجة تدعو اليه ويجوز حذف الضاف اليه من اول وسأول على الضم اذا كان مؤنثا ولا
ينطف الزمان نحو قوله لعمر ما دري وان لا وجه على ايتنا فخر والمينية اول اي اول اوقات
غدا وما تم ان مقابلة الآخر له حب اصل الوضع لانه افعل التفضيل شهادة ان الله غافر

على القوي

ان الحكم العكس
والا بدع النسخ

آخر ان آخرون واخرى اخبان اخبات واخر فخر اخر في الاصل ثم تاخر ثم نقل الاعمى
غير فخر رجل آخر غير زيد ولا استعمل الا ما هو جنى المذكور او لا يقال جاء في زيد ومار
اخر ولا امرأة اخرى فاذا قيل جاء في زيد واخر منهم ان المراد رجل آخر بخلاف جاء في زيد
وغيره فلم يخرج اخر وسر برتصار يفر عن معنى التفصيل سمعت من دون لوازم افعل
التفصيل اعني من والاضافة واللام وطوبى بالمرء الذي اللام والاضافة هو ما لا يجوز جلال
اخر ان رجال آخرون وامراته اخرى وامراتان اخبان ونسوة اخرى وهذا الحق يتبين
ما في كلام العرب حيث قال في درة القواص في ايام الخواص ويقولون ابداء به
اولا والصواب ان يقال ابداء به اول بالضم كما قال جفن بن اوس لم يكن ما ادري
وان لا وجل على ايتنا تفرد والمثية اول وانما بنى اول بهذا لان الاضافة مرادة منه اذ
تقدر الكلام ابداء به اول الناس فلم يقطع عن الاضافة بنى كاسماء الغابات
التي هي قبل وبعد ونظايرها ومعنى هذه الاسماء بالغابات انما جعلت غاية
للنطق بعد ما كانت مضافه ولذلك العلة استوجب ان يبنى لان آخر ما حسن قطع
عن الاضافة صار كوسط الكلمة ووسط الكلمة لا يكون الا مبنيا وانما بنيت على الضم
لانها في حالة الاضافة تنوب تارة بالنصب واخرى بالجر فحقت عند البناء بالضم لذلك
خالف حكمي اعراها ليعلم به انها مبنية لاموية على ان اول اذا عرب لا صرف لانه
على وزن افعل فهو صنفه ولذلك قالوا كان ذلك عاما اول ومارأيت منذ اول من مس
ولم يسمع فيه الا في قوام ما تركت اولا ولا اغير فاجعلوا في هذا الكلام اسم جنى اخرج
عن حكم الصنفه واجزوا هذا الكلام بمعنى ما تركت له قديما ولا حديثا انتهى وعلم ان الخلل
مخلط **قال** من قبيل وضع المظهر موضع المظهر **اول** تابع فيه الفاضل للفتا زلنا
وقال بعض تلامذته ائتني فاضل الطبيعة فهو الذي وقع فيه فوطئ ان كلام صدر
من غير روية لان وضع الظاهر في موضع المظهر كذا انما يقال في مقام اذا كان
مقتضى الظاهر الاضمار حتى لو عمل على مقتضى الظاهر لم يكن نائبا عن الظاهر السليم
كما في قوله الله الصمد وقوله وبالحق نزل وفي محنتنا لو قتل مكان الا السيف الايات
لكان ينوعه الطبيعة السليم وذلك انك اذا قلت عرضت على زيد بوق اول او ثورا
اخر اقليم غير الا الشور كان جارية على القانون ولو قلت الايات لم يكن واردا

النظم الطبيعي وان دلت القرينة على انه عايد الى الاخير انتهى وان شئت بحقق المقام
وتوضيح المرام فلتسمع ما نتلو عليك قال الشيخ الامام عبد القادر الجاني في دلائل
الاعجاز وما يدخل في ذلك ما حكى عن الصحابي انه قال كان الله تبارك وتعالى
ابن الرومي ونقط عليه قال فدفع الى القصيدة التي اولها ان تحت ضلع عجمي
توقد وقال تأملها فان كان قد ترك ضمير بيت فيها وهو يحمل كحمل السيف السيف
مستحق وحمل كحمل السيف والسيف مقدر فقلت لم ترك الله تبارك وتعالى البيت
فقال لعل القلم تجوز قال ثم راني من بعد فاعتذر بعذر كان شرا من تركه قال
انما تركته لانه اعاد السيف اربع مرات قال الصاحب لعل يعود اربع مرات
فقال بحمل كحمل السيف وهو مستحق وحمل كحمل السيف وهو مقدر لعل البيت
والامر كما قال الصحابي والسبب في ذلك اذا حثت عن اسم مضاف ثم اردت ان تذكر
المضاف اليه فان البلاغة يقتضي ان تذكره باسمه الظاهر ولا بضمير تفسر هذا ان الذي
هو الحسن الجليل لما يقول حاتم غلام زيد وزيد وتجي ان تقول جاءني غلام زيد وهو
ومن ان يمد في ذلك قول دجيل اخياف عرا في خصبه في سعة وفي خباء وفي غير
ممنوع وضيع عرو وعرو شهدان معاير ولبطنه والصف الجوع وقول الآخر
وان طرقتك فانظر فيما اذ مذاق العود والعود اخضر وقول المتنب في
الامثال ام من نفيك لك واهل الدهر دونك والديهر ليس في عي من لم ذوق
انه لو ان موضع الظاهر في ذلك كلمة بالضمير فقتل وضيع عرو وهو سهران معا
وربما اذ مذاق العود وهو اخضر واهل الدهر دونك وهو لعدم حسن وزنه لا فقا
بما هو سهران لان السهرينك ولكن نكاه النفس وقد يرى في بادى الرأى ان ذلك من اجل
اللبس وانك اذا قلت جاءني غلام زيد وهو كان الذي يقع في نفس السامع ان
الضمير للغلام وانك على ان تجيء له خبر الا انه لا سمر من حيث انما نقول جاءني غلامان
زيد وهو فني الاستنكار وروى النفس مع ان لا مثل الذي وجدنا واذ كان كذلك
وجب ان يكون السبب غير ذلك الذي لوجه التأمل ان يرد الى الاصل الذي ذكر
الحافظ من ان سائلا سأل عن مسمى خارجة عندي فري كل نازل ورضي كل حط
وخطبه من لدن تطلع الشمس ان تغرب ارفها بالتواصل وانى فيها على السطح

فقال السلام بالصلم هو الذي عن التقاطع قال فقال ابو يعقوب اما علمت ان الكناية
 والتوضيح لا يعملان في العقول على الاضمار والكشف وذكرنا ان هذا
 الذي ذكرنا ان الصريح على ما لا يكون مثل ذلك العمل للكناية كان عارضا للفظ في قوله
 وبالحق انزلنا وبالحق نزل وقوله قل هو الله احد الله الصمد لم يكن للكناية واذا كان
 هذا ثابتا معلوما فهو حكم مستلزم ومن البين الجلي في هذا المعنى وهو كسبب ابن الرومي
 سواء لانه تشبيهه ببيت الخيام شدة البتة البتة غذا واللبث غضبان
 ومن الباب قول النابغة نفع عصام سوت عصاما وعلمته الكرا والاقربا لا يخفى
 على من لم يوفق من هذا الاظهار وان لم يوفقا في النفس وباعتبار اللامحبة لا يكون
 اذا قيل نفع عصام سوت شيئا منه البتة انتهى ومن هنا يتبين ما ذكره الفاضل التفتازاني
 ان في ذكر السيف باسمه الظاهر زيادة تقرر وجه ما ذكره الفاضل المحي في ان فيه زيادة
 تصور لتعلق المعارضه وظاهر وجه اندفاع ما نقلناه عن بعض الامثلة الفاضل التفتازاني
 وحاصله ان اقتضاء المقام الاسم الظاهر لتكنه سبب المقام ولا يحصل بدون ذلك
 الاسم لاسا في اقتضاء الكلام بحسب الظاهر فكيف من كلام وجهه على معنى الظاهر
 خالف وجهه على خلاف معنى الظاهر ويرجع الى الاول بحكم البلاغة فقل **قال**
 الحراق المندبل **القول** قال الجوهري والحراق المندبل ليلق به ليضرب عنق من جمع قاله
 كل يوم كان سيوفنا منا ومنهم فخارق بايدي لا عبينا وفي حديث علي رضي الله عنه
 قال البرق فخارق الملائكة الى هنا كلامه ومن هنا يتبين ان الفاضل المحي زاد قوله عند
 اللقب من عند نفسه ولم يصب ثم الظاهر ان الحق تقابل الرفق فانه الله له الامم الحقة
 كما تقدم الجار يردى حيث قال في ذكره هذا المقام كانه من الحرقه **قال** زخراحي **اول**
 قال العلامة في الكسب زخراحي طامدة ومن الجاز زخراحي القوم جاشوا كسب
 او غير وكان الفاضل المحي لم يفرق بين المعنى الحقيقي والجازي حيث قال اي ما ج
 واعتد فان ما ج بمعنى شاع وصدق ان زخراحي في معنى جاش **قال** طم اغلب
 وعلا **اول** قال العلامة في الكسب طم الوادي طموا على غلب وفي مثل جاش الوادي
 فطم على القرى وجاء السيل فطم الركن ثم قال وطم البئر كنهها فاعلم منه ان طم
 اذا عدى بعل يكون بمعنى غلب وعلا ومنه قوله جى الوادي فطم على القرى واذا عدى

انما هو في معنى

منه في معنى

بنفسه يكون بمعنى دفنها وكسبها ومنه قولهم جاء السيل فطم الركن ووردن الجوهري على وفق
 هذا حيث قال جاء السيل فطم الركن اي دفنها وسقرا يا وكل شئ كثر حتى علا وغلب فطم
 واذا تور هذا فقد ظهر ان الفاضل المحي كما اخطا في نقل قولهم جاء السيل فطم الركن حيث
 نقله زيادة على كذا اخطا في زعمه انه اذا كان بمعنى دفنها وسقرا يتعدى بعل **قال** والكواكب
 الاول جمع كوكب **اول** الكواكب في الموضوعين جمع كوكب لانه في الكسب في النجم وفي الاول
 بمعنى معظم الشئ مطلقا على ما افصح عنه كلام الجوهري في الصحاح والمراد منه هنا بقرينة المقام
 معظم الماء وما تقدم من كلام الفاضل المحي من ان يكون الاضافة الى الماء معتبرة من يوم
 اللغوى وبهم **قال** وثانيا حال الكواكب **اول** قال صاحب الكشف بعد ذكر التمثيل الثاني
 تشبيها على ان ما كانا علمه من البلاغة والبيان لم يزل ولكن لا غنى ولا ظهور له مع بنوع بنوع
 النور انتهى وهذا يتبين ان الفاضل المحي لم يصب في زيادة قوله وحيث ان كان حقه
 ان يقتصر على قوله وطست النوار كما اقتصر عليه الفاضل التفتازاني **قال** لكنه سكلف مستغن
 عنه **اول** ما خذ صاحب الكشف بعد ما قرر وجه التمثيل ولا عليك ان سكلف لكل جزء اعتبارا
 بعد ان تعلم فضل عنه غنى وهو قد اصاب فيه لان في التمثيل غنى عن الاعتبار المذكور في اخره
 وانه فضل منه لا حاجة اليه واما الذي نقله الفاضل المحي وهو الذي ذكره الفاضل التفتازاني
 على انه طريق آخر في توجيه الكلام المذكور غير التمثيل لا يستحق ان يرد بالوجه المذكور كما استمرنا
 الله انه طريق التمثيل ولا يقال لاحد الطرفين انه مستغن عنه بالطريق الآخر ولا سكلف فيه
 انما ذلك على تقدير ان يكون اصل الكلام تمثيلا واعتبره ضمنه التشبيه المذكور ولكن ان تقول ان منه
 قوله انه مستغن عنه على ان يكون الاصل التمثيل ويكون العدول الى غير التفتازاني والاسم كذلك
 بل الامر على عكس هذا ما ذكر به الشيخ في اسرار البلاغة حيث قال في فصل على حدة بعد
 كما يتبع منه في حقك ان تحافظ على هذا الاصل وهو ان الشبه اذا كان موجودا في الشئ
 على الاثر اذ من غير ان يكون نتيجة بينه وبين شئ آخر فالاسم مستعار لما اخذ له الشبه كالنور
 للعلم والظلمة للجوهر والشمس للوجع الجليل او الرجل النبيل والليل اذا لم يكن نسبة الشئ
 الى الشئ على الاثر اذ كان وكما من حاله مع غير فليس سلكهم متفاد ولكن شئ من الكلام مثل انما
 كلامه ثم قال صاحب الكشف ويجوز ان يراد بالجوهر والشمس الرسول وم والكوكب على المعنيين
 الكفار منه لانه لا يطابق المقام والادب انتهى اما انه لا يطابق الادب فظاهر واما انه

غيره

قال العلامة في شرح هذا المثال
 حقه السيل الركن اي دفنها وسقرا
 بان دفنها بغير
 عند جى وزر
 حقه

الملاقي في الخبر باعتبار انه
 معظم شئ هو الماء لانه
 موضوع له خصوصه كانه
 من كلام فطم الركن
 انما هو

لا يطابق المقام فلان الكلام في القرآن اصالة لا بتعاليك رسول ومن كلف في خرج وجه
 منسبة الكلام المقام على هذا السبيل فكما انه لم يوفق بين المطابقة والمناسبة والوفق
 ظاهر وانما هو الاول فتأمل **قال** دون خير الرسل **الاول** ولكن ان يقول انما قال
 خير من ابي دون خير الرسل لان فيه تنصيصا على ما هو المراد وهو تفصيله عدم على جميع
 الانبياء وعدم خلاف ما اذا قيل خير الرسل فانه يكون ثبوت به بوسطه اهل المؤمنين
 التاوي بين مفهوم النبي والرسول وتفصيل كل رسول على كل نبى خير الرسول على قدر
 عدم مفهوم النبي وليس واحدة منهما تحت حكم باكل احد بل على ان يباين فيهما منازع
قال لعلنا في **الاول** انما حكم بلفظ داخلة اذ لا معنى لتوجيه الكلام على ما لا ينضيه
 صاحبه فلا مجال لان يقال يجوز ان يراد عن ابي ما علم الملك ان تفصيل السبيل الملك
 خلاف مذهب المصنف لو قيل يجوز ان يرجع الخبر الى القرآن على ان يراد به كلام الله
 بطريق الاستخدام فيعلم من ابي ما من انزل عليه كتاب سماوى فلما كان الم الف والذكر
 لكان له وجه **قال** ثم شرع حبه **الاول** فان قلت الم شروع فيه من مفاخر نفسه على ما
 افصح عنه قوله فذكر علوت نهاه والحب ما بعد من مفاخر آياته على ما مر به في موضع
 قلت هذا على وفق ما قاله ابن السكيت من ان الحب والكرم يكونان في الرجل وان لم يكن
 له آباء لهم شرف والشرف والجود لا يكونان الا بالآباء **قال** وهو قصص **الاول** صوابه وهو
 عديد مناف لانه المذكور في مقابلة لول على ما افصح عنه الفاضل التفتازاني حيث قال
 في شره وقدم ذكر اللواء مع لوى على المنيف مع عديد مناف ثم ان ما ذكره من الوجع لا يصلح
 مرجح لعدم القرينة الاولى على الثانية لان الترتيب من الاول الى الثاني لا يوجب حذوهم
 بل نقول طريقه الترتيب متعينة بهما كقوله ان الابلغ اذا كان اخفى مما هو دونه ومثلا
 على مفهومه فحينئذ هناك طريقه الترتيب اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الآخر راعيا للفائدة فالوجه
 في تقدمها هو ان الثانية منها ولو قدمت بهما لكان ثانيا شطرا للفوق اقص من الاول
 وذلك ما ينبغي ان يحترز عنه على ما بين في محله **قال** اللواء العلم **الاول** فترها بهما بالعلم والى
 التي علوها كحشره المطالع بالراية ولم يصب في واحد من الموضعين الفوقين بل عند
 ارباب اللغة قال الجوهري والراية المطارد وهي دون الاعلام والبنود وفي القوب
 وهو دون الراية لانه شقة ثوب تلوى وتشر الهمود الرمح **قال** ترى استعارته مكنية **الاول**

منه من انما هو الاول فتأمل
 في قوله فذكر علوت نهاه
 في قوله فترها بهما بالعلم

مفهوم ذي وان كان بهما محب الوضع لكنه استفاد خصوصيته من المقام بسبب جرائه على
 موصوف معينين فصلا لا اعتبارا بالتشبيه فيه لان موصوفه ففما ذكر رد لما فهم من ظاهر
 قول الفاضل التفتازاني كما تقول زيدا فحلب تشيب من ان يكون الاستعارة في الموصوف
 ومن لم يتنبه لذلك اعترض واجاب فاعطاه في السؤال ولم يصب في الجواب لان
 المراد بذي الفروع ما يكون صاحبا له حقيقة كالشيء فذكره يكون هو المشبه به فكيف يكون
 مكنية بل معناه لان المشبه انما هو اصله الله عليه وسلم مذكور بهما فلا مجال للاستعارة
 المعصية لان اللازم في اشتداف داو هو ان لا يكون استعارته اصلا لكون طرف التشبيه
 مذكورا بل لان المذكور ليس هو المشبه به بل خاصه من خواصه فان كونه صاحبا غرض من
 خواص الشجر لانه **قال** ولا يخفى بعد هذا **الاول** اما بعد انك فقط لان المذكور في سائر الركن
 صفته عدم فالحجب ان يكون المذكور فيهما ايضا صفته عدم فالحجب ان يكون المذكور فيهما
 صفته عدم واما بعد الاول فلان المعهود مدح الرجل بما في نفسه وبما في خلافه من الشرف
 والمجد واما مدح ما في اولاده فيغير متعارف كنف فان اذ رتبنا لا مدح ما في ولده اراهم
 في الشرف **قال** الغرة البياض **الاول** في مفهوم الغرة امر ان عدم الاختصاص في الجاه
 وان يكون فوق الدرهم اما الاول فقد مر به في **الاول** حيث قال غرة شاة غرة
 الوم من الناصية الى الانف واما انك فقد فهم ما نقلناه وقد نص على وفق ذلك ان
 الفارس في الجمل بقوله والغرة في الجبهة البياض فوق الدرهم والجوهري في الصحاح بقوله
 والغرة بالضم بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم في في الغوب من الغوب من الدرهم فوق الدرهم
 سهو وما قررناه تبين ان المحبة الفاضل لم يصب في تخصيصه مقام التوحيه حيث
 قال في جبهة الفرس وفي اطلاقه في مقام التقييد حيث لم يذكر قيد فوق الدرهم **قال**
 ان استع **الاول** قد عرفت ما نقلناه انما عن السكيت ان شدة الغرة السها مطلقا
قال والتجمل البياض **الاول** قال في المغرب الجمل بالكر الخيال والقيود والغية لغة وجوه مجول
 واجمال ومنه فرس مجمل وهو الذي قواء الاربع بيض قد بلغ البياض منه ثلث الوضيف
 او نصفه او ثلثه بعد ان تجاوز السها لان ذلك مواضع الاجمال وفي الصحاح بعد ان تجاوز
 الاساء ولا يخفى وزا كبتش ولا الوضيف **قال** وقد يقال فرس مجمل **الاول** يعني ان التجمل يكون
 اسما وهو الذي يكون بمعنى البياض وهو يكون مصدرا وهو الذي في قوله لم تجلت قوائمه

الجمع وان لم يكن ذلك من جهة انتهى فان قلت ان القولين يصدق قلت فذكرنا الفاضل لا
لانه على وفق ما نصق عليه المص في المفضل فان قلت انما ذكرنا في تفسير قوله تعالى اجمع
معلومات بقوله قلت اسم الجمع مشترك فيه ما رواه الواحد بوليل قوله تعالى فقد صفت
قلوبكم اي يكون الحق ما ذكرنا الفاضل المحقق قلت قد اجاب عنه صاحب الكشاف حيث قال
هو على ظاهره خلاف مذهب المذكور في المفضل ومذهب الجمهور الا انه قد ذكر الوجود المرجوح
في موضع الجواب ومن هنا يتبين ان ما ذكرنا الفاضل الرازي في اول تفسير سورة الفاتحة من
انه جرت عادة المص على انه اذا كان له في مسألة رأى اطلاق القول به وقد غير رأيه بالنقل ليس
بمقول عليه **قال** ان على جميع الصحابة **اقول** يعني انه من قبيل الاكتفاء بذكر معظم الشئ قدرا
من باقية وان كان باقية اكثر من ذكره واكتفى بالكتف بذكر السموات والارض من باقية المخلوقات مع انه
اكثر من ان يحصى والمناقض بان الاكتفاء بذكر السموات والارض لا للوجه المذكور بل لانها
طرف العالم مما ذكرنا لا يصح تنظير الاجزى لا لان السببية في مجرد ذكر البعض وارادة الكل وان اختلفت
الطية اذ موجب ان يصح ذكر مثل قوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج وهذا ولا يخفى ما فيه
بل لان المناقضة في المثال خصوصاً بعد ما ظهر وجه المسئلة من دأب المحققين بنقل عنه في
اكتفاءه منه رد على من قال اذا حمل الال على اهل البيت فكيف من الصحابة رضي الله عنهم رجحون
عن الدعاء وبهم الذين لسوا من المهاجرين والانصار واذا حمل على المؤمنين الاتقياء
فقط خلفاء تخصيص بعد تعميم لزيادة الشرف ويكره ايضا ان في تعميم تخصيصا ثم تعما
آخر فكان الاسباب تأخير الخلفاء ليكون تفضيلاً على تفضيل انتهى ارادنا نقل المذكور في نقل
التفتازاني فانه قال في شرح قوله والله الاطهار ان كان اهل البيت الشاهدين بقوله تعالى وعظم
تظهير عطف خلفائه على ظاهره وعطف على جميع المهاجرين والانصار تعميم بعد التخصيص كبر
من الصحابة خارجون وان كان المؤمنين الاتقياء فاعطف لزيادة الشرف والتفضيل ولما كان
من كلامه ان يكون الحمل على المعنى الكافي لما في الخلل رد على قوله ولم يرد ايضا الى وحاصل ما نقل عنه
ان الخلل الذي ذكرنا على تقدير الحمل على المعنى الاول منه دفعه ما ذكرناه ولشئ سلم انه لا يلزم على ذلك
التقدير فتوى من الخلل لا يلزم على تقدير الحمل على المعنى الآخر ايضا وليس لك ان تقول انه في إعادة
على في عطف جميع المهاجرين والانصار دون عطف خلفائه من الاختان والاصهار رتبة تنبيه
على ان الثاني تخصيص بعد التعميم فانه لو لا ذلك لكان حق الكلام ان يكون على وتر واحد

هذا هو الوجه في قوله تعالى اجمع معلومات
فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع
فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع
فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع

سبحان

لان ذلك

لان ذلك لفورته دعت الله وبه ان لو ذكر على في الثانية ايضا او ترك في الثالثة ايضا لزم ان يكون
القرينة الابعة اطول من اللاحقة وقد مر انه ما ينبغي ان يحترز عنه في جميع الكلام **قال** تنويه
لثانهم **اول** هذا نكتة التخصيص خاصة واما تقدمهم على تقدير تخصيصهم بالذكر فانه لا يلزم اذ لا
لان يقال وعلى جميع المهاجرين والانصار وخلفائه من الاختان والاصهار **قال** وانما صدرت
بالامر **اول** لم تنوع لتصور بل بلفظ اعلم خصوصاً ووجهه ان اعلم كلمة تذكر في استدراك الكلام
تنبيهاً للسامع على ان ملق الله من القول كلام يلزم فقط وضبط فيسببه التمعن له وصفي الله
وحفظ قلبه ووفيه ويعتدل عليه بطلية فلا يضيع الكلام في موضع في مثل هذا الموضوع **قال**
من اخصار تبان الرتب **اقول** وذلك ان الاختلاف في الرتب واقع فاذا لم يكن في الاصول
كان في الدقائق **قال** والمتن الظاهر **اول** كانه ظن ان المتن حقيق في الظاهر وليس كذلك لان
قول الجوهري المتن من الارض ماصلة وارتفاعه والجمع متان ومن الشئ بالضم متانه فهو متين
اي صلب ومتنا الظاهر مكتشف القلب عن عمن وشمال من عصب وطم فالوجه ما ذكرنا حسب
الكشاف المتن الصلب والمتان من المتن كالصدارة من الصدر ولا يتغير اصل الشئ وقوامه لان
قوام البدن في مرآة العين به ثم انه لم يصح قوله كانه لا يتغير اصل العلم حيث نعلم ان المستعار له خصوصاً
اصل العلم وقد عرفت انه مطلق الاله لا كلف واصفاً له العلم باثره عن اعتبار تلك الخصوصية
في المستعار كما لا يخفى **قال** والعود الحثية **اول** قال المص في الحثية وهو عند قومه وعود حية
اي قوامهم ولم يرد من قبيل الحجاز الا ان المناسب لا ذكره قبله ان يكون مستعاراً من عود البيت
قال وفي وسط الحثية **اول** الحثية لغة مشتركة وفي وسط الحثية هو الحثية الفارسية والحثية العربية
بيت بينية العرب من عددان الشجر نصق عليه الجوهري في الصحاح وكان الحثية الفاضل
سبباً عليه اللغتان فاستعمل احدهما في مقام الاخرى وقد وقع في هذا الاستنباط الفاضل لا
ايضا حيث قال والعود الحثية **قال** والعلم ان لم يتعلق **اول** اراد بغيره ما خص باسم العلم في حق
بالصناعة وبيان وجه انتفاء مطلق العلم الالهى وكان كلفه ان يقول والعلم ان لم يتعلق بكلفه
على ستر على اي خص باسم العلم وان كان متعلقاً به استر صناعة اي خص باسم الصناعة الا انه
ضمن تسمية الهيئة الالهى كخصيص كل من التسميات باسمه الخاص فادما زاد المراد من كونه مقصوداً
في نفسه وان لا يكون مقصوداً لاجل العمل فلا شأه كونه وسيلة الى علم آخر كما لم يطق **قال** كالمطرب
مثلاً **اول** اراد القسم العلم منه لان المذكور في القسم النظري منه مائل العلم الطبيعي في قام

فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع
فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع
فان كان الجمع بالجمع في قوله تعالى اجمع

الحكمة النظرية والشرعية انما مقصودها بالذات لا سعلق بكيفية العمل ولا سعلق بالصناعة ومن فهم ان
 هذا القسم من الطب لا يكون مقصودا في نفسه فقد فهم **قال** والوجه في التسمية **اقول** حاصله
 ان الكمال المقصود من العلم الذي لا يطلب الا لاجل العمل لا يحصل الا بملكته هي حقيقة الصناعة
 فاطلق عليها اسم تلك الملكة لتوقف كمالها على بقائها وهو ان الظاهر من بيانه هذا هو ان يكون معنى
 الاصلح الملكة ويكون استعمالها في المعنيين العرفيين عارضا بطريق النقل والظاهر ما ذكره في شرح
 للمفتاح حيث قال والصناعة هي حيث قال والصناعة علم سعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاول
 العمل كعلم الجياط او بدونه كعلم الطب مثلا وقد يطلق على ملكة تقدر بها على استعمال موضوعات
 على وجه البصيرة لم يحصل غرض من الاغراض بحسب الامكان وانما اطلقت عليها لانها المطلوبة من
 العلوم العملية صرح في ان الصناعة حقيقة في العلم المتعلق بكيفية العمل وان استعملت لانه الملكة
 عارض **قال** موضوعا ما **اقول** سواء كانت خارجية كالجياط او ذهنية كالفن الطبخ ومن قال
 كانه استدلال فكان زعمه ان علم الاستدلال من قسم الصناعة وانما قال موضوعات دون الآلات
 لان المتبادر منها خصوصا عند اقتراحها بالصناعة الآلات الخارجية **قال** كلام المص **اقول**
 في كلام المص قد اخذ ذكره صاحب الكشاف وهو قوله ونسب الله ولا يورثه في الاطلاق الصناعة كالجياط
 مثلا وان لم يحج الله في اطلاق الصنع كالجياط مثلا على ما فيه من الملكة فان زيدا اذا حصل له ملكة
 الجياط ولم يتأخرها حرفة ولا نقل له خياط وان كانت الجياط حاصلة له فانما حصل له في تركه
 العبد المذكور بعد ما ذكر قوله كل عامل لا يستحق ان يقال **قال** والكل عمل سعلق بصناعة **اقول** قال الربيع
 لفظ الفعل العم من العمل والصنع لان العمل لا يقال الا في ما كان عن فكر وروية ولهذا اقرن بالعلم
 حتى قال بعض الادباء وقلب لفظ العمل عن لفظ العلم بشيها على ان من مقتضاها الصنع يقال
 في اجاد الصوت في المواد كالصياغة والبناء **قال** ان يطلق عليه كل من يبدن الاشياء
اقول اراد الاطلاق بطريق الحقيقة فان علم التفسير باعتبار شتمه الاحكام العملية مصدر
 علمه الصناعة بالمعنى الخاص حقيقة **قال** وان ذكر الصناعة لم يأت بها **اقول** ان لا لان علم التفسير
 تحت العلم باعتبار وحت الصناعة باعتبار آخر كما ذكره اولاً ويؤيد هذا ظاهر قوله ثم ان اطلاق
 العلوم بالذات نقل عنه في التسمية وجه التايد الذي ذكره هو انه لو كان المراد بالصناعة هيها متعارف
 الخاصة وكان اطلاقها على علم التفسير باعتبار شتمه الاحكام العملية على الحقيقة لكان حقه ان يذكر
 الصناعة مع العلم في قوله ثم ان اطلاق العلوم **قال** وقد قال كل علم **اقول** اراد بيان معنى آخر

للمصنف في
 تصنيفه في
 الطب

للمصنف في
 تصنيفه في
 الطب

للمصنعة على وجه سفتح الجواب عن السؤال المذكور وهو آخر ولذلك ذكره عتيق الجواب الاول وكان
 حقه ان يذكر عند ذكر معنى الصناعة الا انه لو ذكره ثم لم يبق مجال لتسمية السؤال والجواب ولذلك
 اقره عنه **قال** كالجياط **اقول** لا اراى وجها لزيادة اداة التسمية فان الحرفة هي الصناعة فنض علمه
 الجوهري **قال** واقتصر في طبقات **اقول** لا خفاء في ان الطبقات لا تتحمل التسمية الاولى لانها خارجة
 عن المراتب المتفاوتة لا عن المراتب المطلقة متفاوتة كانت او لا بل ان في تخصيص الطبقات
 بالعلماء فالملكة المذكورة لا تقتصر على الطبقات على التدرج فقل **قال** والسر في العطف
اقول موجب هذا السر حكم قوله فلا بد من اداة الجمع ان يكون العطف واجبا لاراجي كما هو مقتضى
 قوله كان العطف في الخبر الاول لم يكون على وجه الخبر عنه وبالجمله بين سباق السر والحاد قد ترفع ظاهر
قال وقد توهم **اقول** المتبهم هو الفاضل التفتت اني فانه قال في شرح طبقات العلماء وفيه ان
 في متن العلم واقدام الصناعة في عمود الصناعة فعود الضم الى المتن وما عطف عليه بطريق التوفيق
 دون الجمع كما يقول زيد وعمر وقام ابو وقعد اخوه ولا بد في مثله من اعتبار تقدم وتأخر في التسمية
 المنقول عنه قوله ولا بد في مثله من اعتبار تقدم وتأخر في التسمية الى انكار العاطف لانه مصير عطف
 مبتدأ على مبتدأ وخبر على خبر العطف جملة على جملة الا ترى الى قولهم في قوله لكا انا واماكم على هذا
 او في ضلال مبين ان السعد وانا على هدى واماكم لن ضلال انتهى والظن تقدر ان اراد
 باعتبار التقدم والتأخر اعتبارها في تعيين المعنى ونصو المرام لا في تبين وجه الامر وتقدير
 الكلام بغيره لا بد في مثله عند ملاحظة المعنى من ارجاع كل خبر الى مبتدأه فيقال معنى هذا التركيب
 زيد قام ابو وعمر وقعد اخوه ولا يرد عليه النظر الا في ذكر **قال** تصور وعجز **اقول** اي تصور
 عن ذوق قباهه اراد الجرح في صورة العطف على الخبر عنه وعجز عن تخرج وجه العطف المذكور مطابقا
 لما تقتضيه حسن الكلام **قال** اعتمادا على فهم استمع **اقول** ذكره البرداني العوب تلف الجرح
 لقائم ترمي بشيها جملة ثمة بان السمع يرد الى كل ماله وقال المزوق في شرح قول الحاشية
 است الروادف والتدني لقيتها مست البطون وان مستي ظهور الف في البيت الاول
 الخبرين لقائم ترمي بشيها جملة ثمة بان السمع لكلام يرد الى كل ماله وذلك لانه قال است
 الروادف والتدني وهو يرد ان يصون بانها نامة التدوين دقيقة الحرف لطيفة البدن وانما
 عظيمة الكف والردف فالردف منع القبح ان يلصق ببطنها والردف يمنع ان يلصق بظهرها
 فبين في التفسير في عجز البيت ثمة في صدر كاتر **قال** ان كان سيف اوله بكان

ليظهر كونه على الموضع مع وقوعه في خبر ان كذا في الحسية المنقولة عنه **قال** واستعمل دون اداء **اول**
سكت عن بيان فائدة التعريف في العالم والصفات وقد تعرض له الفاضل التفتازاني بقوله **وح**
 العالم لا المعنى ان سبق العالم بعلم العالم الآخر ذلك العلم يعني ان المراد من العالم في الموضوعين
 العالم الموهود وكذا الصفات فحدها ان مصدر التعريف العدم ومن لم يتنبه لذلك قال هذا الذي
 ذكره لا يصلح وجها للتعريف **قال** وذكر الخطي **اول** الخطوة بالضم باين القدمين وجمع القلة خطو
 والكثرة خطى فلو قال خطوات سيرة كان احسن وانسب لكنه لم يلفظ بجمع الكثرة للقلّة كما
 قوله تعالى تله قروء في مواضع اقراء وقرئت ببيت **قال** والمساهة **اول** قال صدر الافاضل
 في فرام القطر في الشئ مستأف اذا شئت واشتبه **قال** فمفعلة منه واصلا موضع كوف
 الاداء لانهم يروا احوال الابل وبغار ما يتوقون عالم من كور وقصد **قال** رؤيته
 اذا الدليل لمتاف اخلاف الطرق **قال** الا انه لا حظ جائب الخفي فقط لا يذهب عليك ان ما ذكره
 لا يصلح اعتدالا لعدم اعتبار تلك الكثرة فان ملاحظة جائب الخفي عارته عن الكثرة المذكورة ليست
 في شئ من البلاغة فالوجه ان يقال ان المسافة لا يطلق في العرف الا على ما له قدر من البعد والاعتداد
 وذلك التقدير لا يشوب المقام الا ان المسافة تدارك بزيادة قوله اومت وية فان عطف على مقاربة
 تنبيه على ان المراد من المسافة المتقاربة بالسفر زائدة بعد وموجب بين التدارك ان يذكر المسافة
 مع المت وية دون المتباينة اذ على تقدير ذكرها مع كونها خالية عن التنبيه المذكور فاذا لم يتبادر
 المسافة في القرينة الاولى تعين استعمال خطي سيرة في الاول فتأمل **قال** وهذا ادق واحسن **اول**
 فيه اعتراف بان لا دلالة في عبارة ولكن ان نقول على الضعف والالكان آخر كلامه مدافعا لا وله
 وفي تفسير قوله تعالى وبشر الذين آمنوا اني اخرجهم من ظلمات الى نورا في الحسية اما كونه احسن
 فلان مجموع المعطوف والمعطوف عليه قصة واحدة واما كونه ادق فليتم الخوض في المقصود على هو سلم
 الله فان كلمة علم لا تحتل المقصود كذا في مجردها وجعلها معطوفا على كسب المعنى **قال**
 في السابقة **اول** هذا التخصيص وقع في كلام الفاضل ان الرازي والتفتازاني ايضا ولا وجه له
 عندنا اذ لا يبق موضع حسن لقوله ووقع فيه الاستباق فان فيه تنزيا عن المبالغة بطريق
 الكناية الى السطح العاري عنها ولا يخفى ما فيه من القصور ولقد اصاب الفاضل الطيبي حيث
 قال يقال هذا الامر قد خالك منه الركب **قال** وبعد ظاهر **اول** لا بعد منه وقد ذكر
 المص في الفائق ولم يترك حيث قال في الحاشية من الحاشية مع الكاف البنية عن المغيرة بن شعبه قال

في قوله وبشر الذين آمنوا اني اخرجهم من ظلمات الى نورا في الحسية اما كونه احسن
 فلان مجموع المعطوف والمعطوف عليه قصة واحدة واما كونه ادق فليتم الخوض في المقصود على هو سلم
 الله فان كلمة علم لا تحتل المقصود كذا في مجردها وجعلها معطوفا على كسب المعنى **قال**
 في السابقة **اول** هذا التخصيص وقع في كلام الفاضل ان الرازي والتفتازاني ايضا ولا وجه له
 عندنا اذ لا يبق موضع حسن لقوله ووقع فيه الاستباق فان فيه تنزيا عن المبالغة بطريق
 الكناية الى السطح العاري عنها ولا يخفى ما فيه من القصور ولقد اصاب الفاضل الطيبي حيث
 قال يقال هذا الامر قد خالك منه الركب **قال** وبعد ظاهر **اول** لا بعد منه وقد ذكر
 المص في الفائق ولم يترك حيث قال في الحاشية من الحاشية مع الكاف البنية عن المغيرة بن شعبه قال

قال ابو جليل بن يمام والله ان اعلم ان ما نقول محمد حق ولكن قالت بنوقصر فينا الحجة قلنا
 نعم ثم اطعموا اطعمنا حتى اذا تحاكك الركب قالوا آمنا بنبي والله لا افعل ان تماس واصطكت
 والمراد بواهم في الشرف وشك كلامهم في المنزلة وقيل تجايزهم على الركب للتفاخر **قال** ناظري
 قول البحر **اول** حقه ان يقول فان السخري قد يكون بايراد ما دون المصراع فنحن عليه الفاضل التفتازاني
 في شدة التحيز واما قوله ههنا تليح الى القول المذكور فوهم لان شرط التليح الى الشرح ان لا يكون المذكور
 نظرا لشيء بعينه وبه يفارق التليح الى الشرح في النفي فاحفظ هذا فانه قد ذهب على امر من هذا
 الفتح **قال** عد الف بواحد **اول** فيه صفة القلب لان الكلام في التفاضل لا في التنازل فاصله
 تعد واحد بالف وانا افهم في قال القلب لتكثرت معنوية وهي تكمل المبالغة وذلك انه لما كان في
 المبالغة في وصف الواحد جعل مشبها به مبالغة على مبالغة حيث جعل مقابله للافظية
 وهي مشبهة تعد بالالف ومنهم ان التكثرت المذكورة في تعجيب الكلام المذكور وتماثل المرام
 الزبور بدون المصير الى القلب فقد وهم كالاخفى على من فهم **قال** مبالغة **اول** هذا ما ذكره بعض
 الفاضل التفتازاني في ترسف قول الفاضل المذكور لان اللفظ بالكثرة اولى بهذه العبارة من كثرة
 لفظية والذي يخطئ بالبال انه لما كان الغرض المبالغة في وصف الواحد جعل مشبها به مبالغة على مبالغة
 حيث جعل مقابله للافظية **قال** مع ان لفظ تعد بالكثرة اولى **اول** هذه التكررة ذكرها في
 التفتازاني واوردها الفاضل المحي بها ثم ردت في الحاشية المنقولة عن خطه وهي هذه بكلمة لفظية
 لان التعد ليس بجنا فجعلها مدارا لتوجيه الكلام قصور عن التكررة المعنوية انتهى ولا يذهب عليك
 انه ردت لاعتبار تلك التكررة وحدها وجعلها مدارا لتوجيه الكلام مفردة عن التكررة المعنوية فلا
 اعتبار بمنزلة اليها فانهم فانه قد ذهب على بعض الناطقين في هذا المقام **قال** والتكررة من التكررة
اول قال المص في المسكن نكت الارض بقضيب او باصبع ثم ذكر معان اخر لما تم قال كل نقطة
 من بياض كسواد او سواد في بياض نكتة ونقول هو كالتكررة البيضاء في جلد الثور وفي الحجاز
 جاء بكثرة ونكت في كلامه انتهى والظن من قوله انه اختار كونه مجازا من المعنى الثاني **قال**
 لمصوبا بالكررة **اول** لا يخفى ما فيه من البعد والعجبة ان يكون قوله تحاكك منه الركب كناية
 عن تجايز الناطقين للمباحته بان فيه بعدا وهذا بعد منه بكثرة **قال** مصاغ من ذهب على حيشه
اول لم يصيب تخصيصه بالذهب فان السبعة به هو الحلي سواء صبغ من ذهب فضة ثم انه
 فرق بين البنية والشكل والمعتبر ههنا هو الشكل فتأمل **قال** فيستعار اول **اول** كانه ردت

في قوله وبشر الذين آمنوا اني اخرجهم من ظلمات الى نورا في الحسية اما كونه احسن
 فلان مجموع المعطوف والمعطوف عليه قصة واحدة واما كونه ادق فليتم الخوض في المقصود على هو سلم
 الله فان كلمة علم لا تحتل المقصود كذا في مجردها وجعلها معطوفا على كسب المعنى **قال**
 في السابقة **اول** هذا التخصيص وقع في كلام الفاضل ان الرازي والتفتازاني ايضا ولا وجه له
 عندنا اذ لا يبق موضع حسن لقوله ووقع فيه الاستباق فان فيه تنزيا عن المبالغة بطريق
 الكناية الى السطح العاري عنها ولا يخفى ما فيه من القصور ولقد اصاب الفاضل الطيبي حيث
 قال يقال هذا الامر قد خالك منه الركب **قال** وبعد ظاهر **اول** لا بعد منه وقد ذكر
 المص في الفائق ولم يترك حيث قال في الحاشية من الحاشية مع الكاف البنية عن المغيرة بن شعبه قال

على الفاضل التفتتار في قوله سببه اللطائف واستعارها هو في الشعر كالبيت في النظم
 حيث فاهم منه ان يكون استعارة في اللطائف لطابق التبيين وان يكون استعارة في اللطائف
 مخصوصا كما هو في الشعر كالبيت في النظم وان يكون ذلك ابتداء **قال** وثانها **اول** والظاهر
 من كلام الجوهري حيث قال في الصحاح واجود بيت في القصيدة مستوفى تشبيها بفقرته
 الظهور ومن كلام المصنف حيث قال في اللسان ومن الجازر زوت في كلامه وتوهمه فقهه وفيه فصل
 او بيت شعر وما احسن فقر كلامه ان يكتفه في الاصل على يصاح على شكل فقر الظاهر انتهى
 عدم اختصاص الاستعارات بالمتنور ثم ان قول الجوهري تشبيها بفقره الظاهر مردود فان اطلاق
 الفقرة على اجود بيت في القصيدة انما هو تشبيها بالحلي المذكور على ما افصح عنه كلام اخم
 في اللسان نعم ان نقلها من الحلي كان لعلاقة المشابهة فافهم **قال** بمنزلة البيت **اول** المعنى من
 الفاضل التفتتار ان انه بعد ما قال في شرحه التوضيح في الشعر بمنزلة البيت من الشوق الى مثله
 قوله بطبع السجاء بحواجر لفظه فقره وقوة الاسماع بزواج وعظه فقره آخره وكأنه لم يدرك ان ما
 بمنزلة البيت من الشعر هو مجموع القولين لاكل منهما حقيقة ان يقول قوله هو بطبعه آذونه دون
 ويؤثر آذونه اخره فان ما بمنزلة نصف البيت من الشعر هو آذونه دون الترتيب
قال قصدا الى التفتتار **اول** بقا في تخصيص كل من التوفيق والتكبير موضع وجوبه
 ما ذكره بقوله وايضا الى مقام التوجيه في الاو من فلا وجه للفصل بينهما بعبارة **قال** وفيها
اول اي ومن اختصاص ارتباط هذا الما ذكرنا لثابتين ان مال الكل واحد والالكان احر الكلام
 منقطع عن اوله وهذا اختلال في نظم الكلام فافهم المرام ولا يلتفت الى سابق البعض
 الا وياهم **قال** لا محال يكون منهم **اول** كاسته في ان مدلول من التبعيضية اخض من مدلول
 ياء النسبة في الحال المذكورة فائدة الخصب **قال** والمعنى يستعمل **اول** كانه نعم ان المعنى
 مشترك بين المعنيين المذكورين ولكن ذلك فانه حقيقة في الاول ويجاز في الثاني كما انقضى عليه
 للمصنف حيث قال في تفسير سورة ابراهيم ان المعنى الحقيقة مكان البصر وهو ان تصاب الحقيقة بالكل
 نوراً واستعماله في القول استعارة ومثل **قال** كان مستعار المعنى البصيرة **اول** ترد عليه انه
 ما لم يستعار اللفظ لغناه الحقيقة ولا وجه له لان قال لا دلالة في قوله والمعنى يستعمل في البصر
 والبصيرة انه حقيقة فيها لانه اي على تقدير ان لا يكون المراد ان استعمل فيها بطريق الحقيقة
 يكون تقدم تلك الحقيقة ضابطاً لان كونه حقيقة في المعنى البصر ظاهر واستعارته في المعنى البصيرة لا ينفك

من شعر الجوهري

نسخة

من شعر الجوهري

على استعارة

على استعارة منه على انما نقول ان لم يستعارة رادة الحق الاول فلاصية كاستعارته للمعنى كذا لا كاستعارة
 على ما نص عليه في شرحه الفتح تعذر المعنى الاصل وان تعذر رادته فلاصية كاستعارته كذا لا كاستعارة
قال متعلق بالادراك **اول** هذا يقتضي ان يكون الاحراق مستعاراً للبصيرة البتة والمنه
 من ساق كلامه انما هي ثانياً الاحتمالين دون الاول فتأمل **قال** قال المصنف لا معنى عليهم **اول** في المعنى
 والنون المتقدمة من معنى علمه اذا انعم ومن يدع الكلام ما قبل في هذا المقام وقاعلم التفتتار
 اذ اروي بالياء واليد اذ اروي بالياء **قال** وابراد المسند اليه **اول** عطف على التاكيد
 فلا دخل له في التاكيد ويختلف في توجيهه فقد وهم اذ لم يقل احداً انما هو المسند اليه من جملة
 المؤكدات بل موجب توجيهه ان يكون كل ما يفيد الالتهام بتقديم المسند اليه من المؤكدات
 كالأخف **قال** فلا يمنع منه **اول** رد على الفاضل التفتتار حيث عد من جملة الوجوه الردية
 بالتفتتار فيها والتفصيل فيها يطلب من كل شيء جدير **قال** وان جعل العلوم طرفاً **اول**
 قد وقع في عبارة المصنف انما هو يوضح في ذلك المعنى ان في العلوم والصناعات من حيث هي في فروعها
 لا وجه له لان بعد ذلك من وجوه الرجوحية **قال** لخصوله بالكلية والتأثير **اول** يا بر عن ذلك
 قول المصنف في قوله البير اول ما يستنبط منها وقوله السحاب اول ما احاطت به **قال** على ما يقع
 في القلب ففتح **اول** هذا القيد غير متعارف ولا مناسب لما ذكره في موضع آخر قال المصنف في السحاب
 وعد من الجازر وفلان حسن التوكل اذا ابتدع عمراً او خطبة أجاد وقال الجوهري والتوكل
 اول ما يستنبط من البير ومنه قولهم فلان فركه جيد براكه استنباط العلم بكجوده الطبع
قال ثم نقلت منه ال جملة **اول** فها وجه آخر اختار ارازي حيث قال والتوكل في الاصل
 اول ما يخرج من الماء عند حفر البير فاستعمله محله جازاً ثم استعير للطبيعة لصدور العلم
 منها كما يخرج الماء من البير انتهى وترد على الجوهري ان الجازر وكذا الاستعارة لا يصلح ان يستعار
 منه او ينقل عنه مجازاً الا اذا شاع ولحق ما حقه على موجب تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز
 وقد افصح عن ذلك صاحب الكشاف في تفسير سورة الصافات حيث قال فان قلت قولهم انما
 من جملة الجزر وناجيته جاز في نفسه فكيف جعلت البير مجازاً عن الجاز قلت من المجاز ما غلب
 في الاستعمال حتى لحق بالمجاز وهذا من ذاك وقما نقل عنه في الكشاف مجازاً عن الجاز كذا
 ال آخر ما ذكرناه في سابق **قال** والعوارج بالكلية **اول** شذوذ فاعل في جمع فاعل صواب
 لكن ذكر ابن الجاهلي في شرحه المنفصل انه يجوز في فاعل اذا كان مما لا يعقل على فواعل فيما عطف

وان كانا التفتتار في ذلك على ما ذكره
 حيث قال لا يلزم ان يكون
 طريق القطع بل من التوكل
 بالجد ان يعبر ففعل الكلام
 مجازاً وان لا يعبر
 ففعل

تقول في خبر ذكره روافد من الرفس وهو الضرب بالرجل لان الجمع فيما لا يعقل من المذكر
بحر مجرى المؤنث فما يعقل وهو من ذوات الحوافر ما تكلمت به وتخصيصه بالقرن كما فعله
في شرحه المفتاح حيث قال في اويل الفن الثالث والمذبح من الفرس ما تم استئذان لسنالك
قال الجوهري وقرح الحافروها اذا انتهت لسانه وانتهى في خمس سنين لانه في السنة الاولى
حول ثم جذع ثم تنى ثم رباع ثم قارح يقال اجزع المروانى واربعة وقرح هذا وحده
بلا الف والفرس قارح والجمع ورح انتهى وقال المصنف في شرحه المثل القائل رباي الابل
لا تتراع من الجرسى الرباعي الذي باعية من الابل او غيرها ومن السنة التي بين النشيه والغاب
نقال رباع مثل ثمان والاثني رباعية ويطلق على الفهم في السنة الرابعة وعلى البقر والحافرة الحاء
وعلى الخف في السابعة فرب لم ين القاطوب وما ركب الحواشي انتهى ومن هنا ظهر عدم
اختصاص القارح لدى الحافر وان الحكم بانه انما انتهى في خمس سنين لا يصح على اطلاقه انما ذلك على
تقدير اختصاصه بالجاو فندتر **قال** والسك الخيط **اول** الخيط اعم من السك والسك
اعم من السط وذلك ان الخيط كما يطلق على ما ينظم فيه التلول وغيره كذلك يطلق على ما خاط به
الثوب والسك مخصوص بالاول فنص عليه في الجمل والسط خيط مادام فيه الجوهر **قال**
عن لطفه الجوهر **اول** هما معنيان احدهما ان ذوق السك لازم ضيق الثقبه وضيق الثقبه
مستلزم غير نظم الدر فيكون عبارة عن غير التحصيل ويكون كناية عن الجاز لان سنقل فيه من اللازم
الالمزوم ثم من المزموم الى اللازم والآخرة ان ذوق السك لازم ضيق الثقبه وهو مزوم
لزادة فتمت فكون الضمانه من الجاز **قال** ولا نقل ههنا كلام الجاحظ اصلا **اول** قال القائل
الفتح زان وسيف كلام المص نقل كلام الجاحظ كما لا يخفى على من له معرفة بلسان الكلام
فان قوله فالفقيه الى قوله ولقد رايت كلام منتظم تحت السوق والصوغ انتهى قوله كلام منتظم
اي مرتبط لما قبله غير منقطع عنه وقدر دفع ما ذهب اليه الفاضل الجارودي من ان مجموع
قوله فالفقيه الى قوله ولقد رايت كلام الجاحظ وقوله تحت السوق والصوغ اي غير قابل لان
بعضه عن بعض وقدر دفع لما قيل انه قول الجاحظ الى قوله ومنزله الى قوله لمخنة وما قيل
الى قوله من تلك الحقائق وما قيل الى قوله والبيان فلا قصور في السعليل المذكور في
مبناه على انه لم نقل احدا بان مجموع قوله فالفقيه الى قوله ولقد رايت كلام الجاحظ كما سبق الى
بعض الاول **قال** احد شئ بهذا **اول** الا قوله والتكلم وان نذاهل الدنيا فان عبارة

هذا هو
الوجه

اهل الدنيا

اهل الدنيا ليس فيها ماء البلاغة لذلك تلك الشهادة **قال** الكفا، جمع قرن **اول** فنه ان القرن
ليس مطلق الكفو بل الكفو في الحرب ذكره المزمون في شرحه الحاشية والا فان جمع قرن لا يجمع
قرن قال المص في الحسن هو قرنه في السق وقرنه في الحرب وبهم قرانه وهو قرنه في العلم والتجارة
وبغيرهما وبهم قرانه وقرانه **قال** من الفتى **اول** الفتى بان يبدل فتيان وفتيات والساء في الفتى
قليت واوالا لانه قلب ساء فعلى اسما واواكتفى **قال** او القوة **اول** كلمة اولية الحلو لا
لمنع الجمع كما توهم **قال** بكر القاف **اول** حق النظم ان يقال احد فصحا والعب واسمها يربى والرب
بكر القاف وتثنية الراء المكسورة اسم امة **قال** هو المكنى ابا سعيد **اول** المص المصنوع لا يناسب
المقام فكان حقه ان يقول كنية ابا سعيد وكان من اكاره التابعتين **قال** قال المص والمصنوع
اول اصل اللغة لغى اولغو والفاء عوض عن اللام والاول اظهر اذا قال البصريون الالف
اذا كان لا ما وجعل اصلا حملت على الانتقال عن الباء بخلاف ما اذا كانت عينها فانها
تعمل على الانتقال عن الواو واذا غلبت الاء على اللام والواو على العين وجمع اللغة لغى
مثل برة وبرى ولغات ايضا وعلم اللغة هو وصفه او ادا الكلام وكيفية اوضاعها **قال**
في علم النحو **اول** روى الانباري ان ابا الهود الدنيل قال دخلت على علي رضي الله عنه فوجدت
في يده رقعة قال اني تأملت كلام الكسبي فوجدته قد فسد في الخاطئة بهذا الحرف فاردت ان اضاع لهم
شئ يرجعون اليه وفيها الكلمة ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف فالاسم ما انبأ عن المسمى
والفعل ما انبأ به والحرف ما جاء به لغيره وقال اخي هذا النحو واضف اليه ما وقع اليك قال ابو الهود
كان ما وقع الي ان واخوارها ما خلا لكن فلما عرضتها عليه قال واين لكن ثم قال احسن
هذا النحو فسمي النحو خرا **قال** بعلك **اول** بهذا ان تكون علك من العلك الذي يضع ويجوز
ان يكون من العلكة وهي شقة البعر عن المدبر شبه اللغات بالشقبة وشبه ضبطها
وتقرر ما بعلك العلكة ثم ذكر اللغات واراد الشقبة لتكون استعارة بالكناية وجعل
شبه العلك اليها **قال** عن ضبطها واتقانها **اول** بل عبر به على افاده الطيبي عن كثرة محار
الرجل اللغات العويصة العصبية والستبساط الثوب استخرجه منها بحث لا تأتي منها
شئ **قال** ودل على سهوله **اول** ولقد في الفاضل الفتازان فانه قال ولما راها لانه يكتفى
في علم من اللغة استعمال اللسان وتحريك اللسان ولا يعجز هذه الاشياء فان في علم
من اللغة دقائق قلما يتنبه عليها الاخران ثم ان سبيل او لا سبيل من كان افترقا

بالمادة منه **قال** وان يرزح الاقوان **اول** شرطه في حال قال المرزوق في شرحه ان
ليس الجال بمنزلة فاعلم وان رديت بردا والحال قد يكون فيه الشرط كما ان الشرط يكون فيه
معنى الحال فالاول كقولك لا فعلته كما كان اي ان كان هذا وان كان هذا والكا كبيت
الكتاب عاود بهرارة وان معمر يضرب بالان الواو كما هو في بيت عرو وفيه لفظ الشرط ومعنى
وما قبله نايب عن الجواب والمعنى وان ضرب معمر بهرارة فعاودها وكذلك بيت عرو وتذكر
ان رديت بردا على غير نفس الجال ذلك ان هذا كلامه ومن هنا تبين ان قول الفضل
قد جردت عن معنى الشرط من قصور الاتقان وقلة الامعان **قال** اي لا تصدى **اول**
هذا التصور للمعنى وكون احدنا كرامة في سياق النفي مع هذا التصور ومن لم ينتبه
لذلك قال ما قال **قال** غاص في الماء **اول** قال الجوهر الغوص النزول تحت الماء وقد غاص
في الماء والباح على الشيء غاص والغواص الذي يغوص في البحر على الدلو في تعلق علم لمعناه
لا حاجة الى التضمن كما تقدم من كلامه وقد ورد هذا النصيب علمه في بعض النسخ منهم انه قوله
يعلم المعنى النزول من علو المعنى الصعود كما تقدم عبارة الاستعلاء **قال** فلو لم لا يفرهما **اول**
الظن في سباق كلامه حيث اورد اداة التشبيه فيسبق ولم يورد ههنا ان يكون هذا القول
حقيقه والا قول ادعاء وليس كذلك فان هذا لا يخلو عن ادعاء اللازم من عدم حصوله الا
بما ان يكون مدخل في حصوله ولا يلزم منه ان لا يكون لغيره مدخل فيه والتوزيع المذكور
لا يكون الا بترسل توقفه على غيرهما فنزل العدم فانهم **قال** من المهل يكون الماء **اول**
قال في الغوب تمهل في الامراتا وفيه تمهل ايضا تقدم من المهل بالتحريك وهو التقدم
فاذكره الفاضل المحقق في المعنى كما هو في قوله واما ذكره في المعنى الاول في لفظة القول الجوهر
المهل بالتحريك التؤدة وقد فسرنا بالتثبت الا انه على وفق ما فهم من كلام المصنف في الاستس
حيث قال وفي علمه على رسله ومهلا ومهل ابتداء ثم قال وفلان ذو مهل ذو تقدم
في الخبر **قال** اي اوانا بعدا وان **اول** الاوان اليين والجمع آونه مثل زمان وزمنه
قال يعقوب ويقال فلان يصنع ذلك الامر آونه اذا كان يصنع مرارا ويكرر
كذا في الصياح ومن ههنا تبين وجه اختياره صيغة الفعل وهو ان في جرد الشروع
من زيادة اقدام وجد ما لا يخفى على انه مضطرب في الآونة لان جموعها مخم فيها وبتبعه الاختيار
في قوله خرونا لاقام السجع **اول** ولا نظر الى الفعل والكثرة لان هذا المعنى قد استفاد

الخطيب

من التثنية

من التثنية فيعتبر ما هو من التثنية في اللفظ وانما يكونه اخف من التثنية فظا وما يكونه
اسب منها فلان الجمع اقرب الى التثنية من التثنية وترد عليه ان هذا احسن ان ساعد النقل
والا يكون فيكس في اللغة **قال** اذ لا تشبب المقام اصلا **اول** لا تشبب عليك ان في التثنية
عن جمع الكثرة بالقلة استعارا بانه لو حرف منه كل زمان في هذا كان قليلا بالنسبة الى ما استحقه بهذا
الغنى فالقول بانه لا تشبب المقام اصلا من قصور التأمل فان قلت السبب مدلول صيغة الفعل
الفعل المحققه قلت نعم الا انها قد سعار للقلة الاضافية كما تقدم من قول المصنف في واخبر
سورة الفرقان واما قال ايمن دون عيون لانه اراد اعين المتقن وهي قلة بالاضافة
الى عيون غيرهم قال وقيل من عبادي الشكور **قال** استعوض نوال الطائر **اول** قال لا تشبب
ونفرت عن الخمر ونفرت عنه تحت **قال** متاهل **اول** قد عذر الحرير في درة الغواص
بهذه الكلمة من جملة اوام الحواص فقال يقولون فلان متاهل الاكرام وهو متاهل لانهم
ولم يسع ما تان اللفظان في كلام العرب ولا صوت اللفظ بهما اخذ من اعلام الادب
وقال الجوهر في الصياح يقول فلان اهل لكذا ولا يقول متاهل والعامه يقول
لكن في القاموس متاهل كذا مستوحبه لغيره جيدة وانكار الجوهر باطل وفي القاموس
فلان اهل لكذا ومتاهل لذلك وهو متاهل له وقد سمعت اهل الجاز يستعملونه استعلاء
ولهذا **قال** قال السيرة في سبقة **اول** وقال ايضا كان كتاب سيبويه لشهرته وفضله على غيره
الحسين وكان يقال بالبحر قراء فلان الكتاب وبلغ نصف الكتاب ولا يشك انه كتاب
سيبويه **قال** مترسل الطبيعة **اول** قال المصنف في الاستس واسترسل الشيء اذا تسلسل
الشعر ثم قال في مثبته هذه الدابة استرسل اذا لم يكن فيها رنة وسار سير او جعل رسل
ونافه رسله ورجل رسل منه واسترسل انما هو قوله وانا استرسل الى فلان انبسط اليه
الجاز والمراد ههنا المعنى المجازي بقوله ذكره في مقابلة قوله لا كذا فان كذا آذ الانقباض
وايقنا في المعنى الحقيقي من اللين وعدم سرجه لا تشبب بوصفها كالتشغال والتوقف
فالفاضل المحقق لم يصنع اخذ من المعنى الحقيقي ولقد اصابت الفاضل الجاريد في اخذ
من المعنى المجازي حيث قال مترسل اي منبسط الطبيعة استرسل اليه اذا انبسط ومنه
شعر مترسل اي سبط غير جعد الا انه لم يصيب في رعيه ان قوله مترسل في المعنى المجازي
فانه علمنا نقلنا عن الحسن على المعنى الحقيقي فانهم **قال** دفع لوقم الجود **اول** اخذ

من شرح الطيبي وما احسن فيما عرف منه بالتفسير وقوله هذا وقاد ما تكمله لقوله اشتعل القوس
لذا سمي ان وقته كذا في الفصحى انما متفاحرة البقا وسرعة الاشتعال وبما تكمل لقوله
الطبيعي لدفع تدبيرهم الجود وانما خضت القوس بالاشتعال وبما مستعار من اول ما المستنبط
من البير كما لا يهاجم الجمع بين الضدين ولا يخفى ان كون الاشتعال مع كونه تكمل الاشتعال بدفع
ما فيه من النار كونه كالاخر للطبيعي وكون الانقياد درافعا لما فيه من وهم الضعف على
تدبره فانه لا ينفذ عن التكمل بالاشتعال وبما آخر فتدبر **قال** دفع لتخفيف الضعف **اول** في هذا
الدفع نوع ضعف لان الانقياد كثيرا ما يكون عن عدم القدرة على الخلف فلا دلالة فيه على ان
الاسترسال للضعف ولذلك خضع الفاضل للتفتازل ان التكمل بالاول فتأمل **قال** الاشتعال
الحقبة **اول** الخفاء وغيره في الهمزة فاذن في الهمزة وذلك وصف الاول بلطف الثاني والثالث
الكان قال الجوز لم يلمح والهمزة اذا بصرت بنظر خفيف والاسم الهمزة وفي الحسن ولحمته بصري
اخضت النظر الله وهو اسرع من طي البصر وهذا ظاهر في ان المعبر في الهمزة هو السرعة لا الخفاء
نعم يمكن ان يكون ما فيه من السرعة عن الخفاء ولانه كثيرا ما يارها لكنه لا يناسب المقام اذ هو يكون كل
من الهمزة والهمزة موقرة الاخر ونظم الكلام على التأسيس لا على التاكيد فافهم **اول** الاما في التفتازل
هذا على وفق ما في الاسكس من قوله وكلمة رما بشفتيه بخودا ورأس واصلة التحرك ومنها الرأوس
للجوزة وقول السكاك الرمز هو ان سيرا القرب منك على سبيل الخفية اعلم منه وحقيقة اخرى
ما لحقت الا انه قد استعار كلشاة الخفية مطلقا وسئل فيما يكون بحسن الكلام كما وقع
بهما في ههنا شيء آخر وهو ان عبارة الاماء لم تصادف محققا فان الخفاء بمعبر في الرمز
ومراد المص باعتبار فيه على ما افصح عنه بقوله وان فحق مكانها دون الالمام بل المعبر فيه عدمه على
ما ذكره السكاك بقوله وان كانت الكفاية ذات مصادف فربما مع نوع من الخفاء كان اطلاق
اسم الرمز عليها مستساها وان كانت لا مع نوع من الخفاء كان اطلاق اسم الاماء وههنا رة
عليها مستساها **اول** وقوس كذا شديدة وقس كرات **قال** الى حفظ اذا نزع فيها لم تستغرق
الترجم **قال** الجاسي الصلب **اول** قال في الاسكس حات مفاصله جوا وجبت
تحتوا جوا ويوبس وصلابة وفي عنق الدابة جنة وهي يس العطف ودابة
جاسية القوام يابستها لا سكاك ونعطف ال قوله ويد جاسية من العمل ومن ههنا تبين
ان الفاضل المحيى كالم حسن في قصر على الصلابة في تفسير الجوز كذلك لم يصعب زعمه ان

هذا هو الوجه في قوله
الاشتعال بالاشتعال

ان الجاسي بفتح الصلابة مأخوذ من جاست بد من العمل لما عرفت ان الامر على العكس
فان القول المذكور مأخوذ من الجاسي بفتح الصلابة فافهم **قال** والجاز النابض من الجفاء
اول الجاز من الجفاء بفتح الغلظة قال في الاسكس ثوب جاف غليظ وقد جف ثوبه وهو
من جفاته العرب فالفاضل المحيى وبهم في تخصيص الغلظة المعبر في مفهومه بالعشوة **قال**
فمن لا يعجبه **اول** قال الفاضل التفتازل في بالغ في اشتراط الاوصاف ثانيا ثم نقل اصدائها
ثم عاد الى طريق الاثبات فقال متصرفا وهو جاف ولا يعجبه مثل هذا التركيب وان كانت
القرينة دالة على ان القرينة وان دلت على ان متصرفا وما بعد ليس في خلاف في جزئ النفي الا انه
لا حسن في هذا الترتيب لمبادرة الذهن من اول الامر الى دخول في جزئ النفي وانفكاك النظم
بسبب فصل النفي عن الاخبار ومورد الفاضل المحيى ما ذكره ونقل عنه في كتابه بالغ
المص في اثبات القوانين التي هو الاصل بنق اخذاد ما ثم شرع في اثبات الصفات العقلية
ولم يتعوض لنفي الاخذاد فلم يمكنه تأخير النفي عن اثبات هذه الصفات نعم لو سلك فرما
طريقه واحدة مشتملة على الاثبات والنفي معا لكان الاول تأخير النفي عن الاثبات مطلقا
قال العادة والتجربة **اول** ياتي عن محي الدرر بفتح التجزئة قول المص في الحسن هو محي
مدرج ولذلك اقتصر الفاضل التفتازل على الاول فتأمل **قال** سلب الكلام فنونه
اول الازهول المثلث الطرقت المتد اقول من فرس سلب سلب اي طويل وسلب
الكلام فنونه استعيرت منه كذا قال صاحب الكشف في اوائل تفسير سورة البقرة **قال** دفع
لنوعهم الجاز في المراض **اول** لا يخفى ما فيه من البعد فان التجوز في المراض مما لا يحتمل المقام
واشتمال التجوز مع قطع النظر عن قوسه حاله قائم في اكثر القوانين فلا وجه لتخصيص الدفع
بهذا المقام فالوجه ان يقال انه للتكمل فان المراض كثيرا ما يكون ضعيفا فدفعه بقوله غير
ريض اي غير ضعيف من قوله قصيدة ريشه لم يحكم وامر ريش لم يحكم تدبير ذكره
في الاسكس **قال** ويراد استخراج نتيجة من اخرى **اول** وبهذا لا يجوز على النظر الاول
ولذا وصفه بانه مراض وازال احتمال التجوز بقوله غير ريش وهذا هو الوجه
لان نبات الفكر اكثر ما يستعمل في هذا القسم والمعنى عليه سلب كذا في الكشف **قال**
بيان وتوثر بقوله **اول** وفي شرح الفاضل التفتازل في بيان وتأكيده لقوله ذا دربة ولعله
اسب لان ما ذكره من الاحوال الاربع مورد سلب سلب النظم والنثر وتلقح نبات الفكر

في مفهوم الاقتراح زائد على معنى السؤال وان لم يكن متعلبا للمقام باعتبار الحقيقة لكنه متعلبا
من حيث انه كناية عن كمال الشك فلا وجه لالفائه خلا للاقتراح على مطلق السؤال على
استغناء المقدر المطلق كما هو المفهوم من شره الفاضل التفتا زاني قال وتأويل ان حذف
اقول كانه رد على الفاضل التفتا زاني وهو يطلب ما يؤيد الله الكلام يعني ان المراد من التأويل
ههنا معناه الاصطلاحي لا المعنوي وليس هذا حاصل الآخر كما فهم من قوله في
الكلام الى مجعده وما لم يتم قال الفاضل المذكور وذلك باستعمال القواعد العربية والتأويل
في القوانين اللفظية والمعنوية وهو جائز وانما الخطور القول بالرأي مما يتعلق بالسمع
كسب النزول مثلا وهو المراد بالتفسير وقد ردت الفاضل المحقق على الخطر المستفاد من قول
وانما الخطور كما بقوله في سبق وكذا القول بالكمج والتشكي وان اصاب فافهم **قال**
لامارة بدل عليه **اول** ما في التأويل من الصرف الى خلاف الظاهر لانهم ان يكونوا مارة
البنية فانه قد يكون لغرضه دليل قطعي **قال** ولم يجوز واعلمتنا **اول** لا اقتضا
لهذه المقدمة لهم فان اهل السنة والجماعة ايضا لا يجوزون ذلك انما الخلاف بينهم في
حذف بعض الاحوال ظاهرا فلا وجه لذلك هذه المقدمة ههنا لا يهاجم كونها من خواصهم كسائر
المذكورات **قال** لا يشارك في تعدد القدماء **اول** الاولى ان يقال لا يشارك احد في تعدد القدماء
ونعم ان تعدد ما مطلقا خلاف للتوحيد **قال** لضمين معنى الحمل والبعث **اول** لا ادرك
ما هو هذا الضمير لانها ايضا لا تتعديان بيع حقيقه واذا علق بها على كتمان الى
ضمين معنى فعل تعدد بيع ويمكن ان يقال ان حمل مجازا يتعدى بيع ذكره المصنف في الاستدلال
والجوز غير الضمير ومن هنا يتبين ان الحق هو الاقتضار على ذكر عمل كما فعل الفاضل
التفتا زاني **قال** تعليل تخصيص الوجوب **اول** تمام هذا التعليل على تقدير عدم
الاشتراك فيما يفرض العين وذلك وهم قد سبق ال فممن لا ادريه في علم الفقه في
مسئله الجهاد ومن بضلل الله في ما ذكر **قال** ويشترط **الوجوب** الاشارة الى
التعليل المذكور بقوله اذا كان متعينا له في زمانه لا الى مجموع المذكور بعد عبارة الاشياء
لان المعلن الذي ذكره بقوله ان هذا الاحرام متخرج به فافهم **قال** وان كان في فرض
الكليات **اول** يعني انه وان كان من ذلك الجنس في الاصل الا انه صار في زمان الحاص
فرض عين لا يختص اهلهم في شخص معين وانقلاب فرض الكليات الى فرض العين سابق

ابن الخطيب

ومن لم يكن واقفا على هذا عرض واجاب وما اتى الا بشئ عجيب بقى موضع نظر
وهو ان منه ما ذكره على عدم الفرق بين التعليم والتدوين والافاضة من الفروض انما هو
الاول فقام **قال** اذا كان متعينا **اول** وجب هذا التعليل هو ان يكون الاطلا
المذكور فرض العين لان يكون بمنزلة والحق ان مراد المصنف من الوجوب الوجوب العالي
لا الشرعي لما عرفت ان التدوين ليس مما يجب شرعا على احد كقوله قد صرح في موضعه بان
بدعي مستحبه اذا كان المدون من العلوم الشرعية والآفدع غير مستحبه او محتمه ان كان
من غير ما مراد به قوله كوفض العين تشبيه اختصاص هذا الوجوب له باختصاص فرض
العين لمن كلف به وليس ههنا حد التدوين من الفروض والفرض من هذا التشبيه اظهر
المصنف تعينه في زمانه وهذا كما تصح في باب التشبيه ومنهم من قيل التوفيق في مقام
يكلد انبني ان يلاحظ المقام ولا يلفظ الى اوقات الاوقات **قال** فاما لان المعنى
اقول هذا اليوم نقل عن القائل المذكور بهذه العبارة اذ يصير المعنى ما ارى
الزمان على رثائه حاله الا ان بعض تلامذته انكر صحة النقل عنه حيث ذكر له وجها
آخر قائلا لان المعنى ان الباعث على الاستعفاء والشئ الذي ارى عليه الزمان وهي رثائه
حاله وركاله حاله فلو جعلنا من رثائه حاله حاله من غير علمه لصار متعلق باري فيصير
المعنى ان الباعث على الاستعفاء والشئ الذي ارى عليه الزمان رؤيته حقيقة بربانته حاله
وركاكه حاله بقبضه ان يكون رؤيته مقصورة على حاله وعرضه الاجبار على الرؤيه
على سبيل الاستمرار قبل الاقدام على تأليف الكتاب انتهى كلامه وهذا التوفيق انما هو
المعنى لم يصب في تحته اليوم كما حث قال لا فائدة فيه كان حقه ان يقول لا وجه له
حتى لا يدفع بما اورد **قال** بين ادنى واعلى **اول** صوابه بين اقرب وابعد سواء
كان الاقرب هو الادنى كان في المثالين المذكورين والاعلى كما في فوك فلان على التفسير
فضلا عن الدرهم وفوك فلان لا يباب الامر فضلا عن الوزير والامثلة من
هذا الباب اكثر من ان يحصى وبالحكم لا عبرة للدناءة والعلو انما التاثير للثوب والبعث
حق العبارة ما ذكرناه وقد بينه صاحب الكشف على ذلك حيث قال وهو مصدر بوسط
بين متباعد اولاً وسجل ثانياً واكثر بعدا منه للترتبه ولم يتبينه الناظر في كلام
والعجب ان الفاضل المحقق متباعد لم ومع ذلك كيف غفل عن ذلك **قال** فتوكل فلان

ابن الخطيب

مولانا حيد

لا

لا يعطى الدرهم **اول** انكروا ابا حيان ان يكون قولهم ان زيدا لا يملك درهما فضلا عن دينار
 من ان العوب وقال قد طاعت من دواوين العوب جابيلها وسلاحيها الجملة الكثرة
 فلم ار مثله هذا وقع في كلامها وقال الشيخ جال الدين ابن هيثم في رسالة الله في اعراب
 الفاظها هذا اللفظ اما قوله فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار فغناء انه لا يملك درهما
 ولا دينارا وان عدم ملكه الدينار اولى من عدم ملكه الدرهم وكان قد قال لا يملك درهما فكيف يملك
 دينارا وهذا التركيب زعم بعضهم انه مسموح وان شئنا قلنا ما ينبغي على هذا التعلق صحة
 فضلا عن رفق الرق ببقية الجوة ولا يستعمل فضلا عن الا في التعلق وهو مستفاد في البيت
 من قلنا قل احد يعرف هذا الا زيدا في هذا الا زيدا ولما استعمل احد
 وجه ابدال المستثنى وهو بدل اما من احد او من غيره وعلى المعنى مثلا في قوله وان
 ربك لذو مغفرة لكنا على ظلمهم **قال** اذا ذهب اكثره وبق اقله **اول** لم يرد ان معنى
 الذهاب وكثرة الذايب ومعنى البقاء وقلة الباقى كلمة معتبرة في مفهوم فضل عنه لان
 اللغات لا يحده بل اراد انه يستعمل في مثل هذا الموضع فالمتكلم المذكور مستفاد منه
 حب المعنى فلا دلالة لما ذكر على ان فضل في قوله فضل عن المال كذا في المعنى بقى حتى يتم المقام
 بان تعدية تقي عن دون عن على انها في ظرف التمام **قال** فظهر بعضهم الى معنى الذهاب **اول**
 ومنهم من جعل الفضل بمعنى التجاوز ووجهه الغير نفس الشيء وقد رتب بعد عن وان المعنى تجاوز
 عدم النظر عن عدم الاعطاء او تعدى عنه ورد في الفاضل التفتت زل في شدة الفتح
 بان معنى تجاوز عنه على كنهه وان هذا المعنى بعيد عن فطان هذا التركيب لكنه
 حرد و لان مراد ذلك البعض ان الفضل مع تعديته بمعنى التجاوز والمعدى بنفسه وهذا
 كما يقال ان حررت بزيد بمعنى جاوزته ومن يهيم انه اراد بذلك الجعل نصي التعدية
 بعن لان الفضل بمعنى الزيادة وتعديتها بعن فقد فهمت فافهم ان الزيادة
 كما تعدى بعن كذلك تعدى بعن لان نقص تعدى به وهو ضد وحمل الضد على الضد
 في التعدية شايع في ان العوب واما المناقاة فما اورد الفاضل المحيى بان التجاوز
 المعدى بعن لا يلزم ان يكون بمعنى عفى اذ يجوز ان يكون باعتبار تضمينه معنى التهور
 فليس في لانه بعد حيزه التضمين معنى التعدى لا يبق حازه ال لتوسيط معنى التجاوز فانه
 يجوز ذلك التضمين ابتداء **قال** الاول كون الباقى من جنس الذايب **اول** اعترض عليه

هذا المعنى لا يوافق في قوله فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار فغناء انه لا يملك درهما ولا دينارا وان عدم ملكه الدينار اولى من عدم ملكه الدرهم وكان قد قال لا يملك درهما فكيف يملك دينارا وهذا التركيب زعم بعضهم انه مسموح وان شئنا قلنا ما ينبغي على هذا التعلق صحة فضلا عن رفق الرق ببقية الجوة ولا يستعمل فضلا عن الا في التعلق وهو مستفاد في البيت من قلنا قل احد يعرف هذا الا زيدا في هذا الا زيدا ولما استعمل احد وجه ابدال المستثنى وهو بدل اما من احد او من غيره وعلى المعنى مثلا في قوله وان ربك لذو مغفرة لكنا على ظلمهم قال اذا ذهب اكثره وبق اقله اول لم يرد ان معنى الذهاب وكثرة الذايب ومعنى البقاء وقلة الباقى كلمة معتبرة في مفهوم فضل عنه لان اللغات لا يحده بل اراد انه يستعمل في مثل هذا الموضع فالمتكلم المذكور مستفاد منه حب المعنى فلا دلالة لما ذكر على ان فضل في قوله فضل عن المال كذا في المعنى بقى حتى يتم المقام بان تعدية تقي عن دون عن على انها في ظرف التمام قال فظهر بعضهم الى معنى الذهاب اول ومنهم من جعل الفضل بمعنى التجاوز ووجهه الغير نفس الشيء وقد رتب بعد عن وان المعنى تجاوز عدم النظر عن عدم الاعطاء او تعدى عنه ورد في الفاضل التفتت زل في شدة الفتح بان معنى تجاوز عنه على كنهه وان هذا المعنى بعيد عن فطان هذا التركيب لكنه حرد و لان مراد ذلك البعض ان الفضل مع تعديته بمعنى التجاوز والمعدى بنفسه وهذا كما يقال ان حررت بزيد بمعنى جاوزته ومن يهيم انه اراد بذلك الجعل نصي التعدية بعن لان الفضل بمعنى الزيادة وتعديتها بعن فقد فهمت فافهم ان الزيادة كما تعدى بعن كذلك تعدى بعن لان نقص تعدى به وهو ضد وحمل الضد على الضد في التعدية شايع في ان العوب واما المناقاة فما اورد الفاضل المحيى بان التجاوز المعدى بعن لا يلزم ان يكون بمعنى عفى اذ يجوز ان يكون باعتبار تضمينه معنى التهور فليس في لانه بعد حيزه التضمين معنى التعدى لا يبق حازه ال لتوسيط معنى التجاوز فانه يجوز ذلك التضمين ابتداء قال الاول كون الباقى من جنس الذايب اول اعترض عليه

بعض تلازمة

حصار

بعض تلازمة الفاضل التفتت زل في الموضع الى علقنا على شدة الاختلاف له بانه يجوز ان يكون
 اعتبارا لشيئ في اصل الاستعمال اكثر بالاكليلا لانه يقال مات زيدا وبق منه اموال ولم يبق
 منه الشوق غير تفكرى ال غير ذلك والجواب عنه باننا سلمنا لكن المعبر حجاب الباقى للذايب
 المعبرين في ضمن فضل لا مطلق ولم نظار انتفاء هذه الحجابية المعبرة عنه بهذا المعنى ليس
 بصواب لانه كلام على السند الاخص على ان المفروض ان يقول السند ويقول لانه فصل
 المال عن العوب وقد قال المعبر في المكس ومن ما يفضل عن القصة **قال** وبازم ان لا يكون
 عن **اول** نفي ان الكلمة المذكورة على هذا التقدير لا تكون صليح المعنى الاصل واراد بقوله
 بل عيب اصل المعنى بيان الحاجة الى التأويل في ادراكه فانه قال بل يجب التأويل الا انه
 خص هذا الوجه بالذكر من بين وجوه التأويل كاستفادته عن المعنى من واستفادته فضل عنه في
 قل منه وضمن معنى النقصان لظهوره وقوته حيث كان باعتبار المعنى الاصل للكلمة
 المتعدية ومن لم ينسبه لهذا المعنى الملازمة المذكورة وذلك تلك الوجوه في موضع السند قائلا
 ان لا يلزم ذلك فان عن ربا يكون بمعنى من كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده على
 ما صرح به في كتب النحو او يكون بتضمن معنى النقصان فان الضمير في باب شيع او اسئل
 فضل عنه بمعنى قل منه كما يستعمل صليح المعنى **قال** ولعظم توجيه ثالث **اول**
 اراد به صاحب الكشف فانه قال ولك انما قدر فضل تقاصر الهم عن الترة على معنى ذهاب الترة
 بالكلمة وبق التقاصر اقلية كانه قل فضلا عن حديث الترة والحق فيه وبهذا في المعنى
 والمثبت وهذا المذهب لانهم يقولون لا يعطى الدرهم فضلا عن اعطاء الدينار ولا يحل
 غير هذا الوجه وهو مطرد في الكل انتهى وفي تأخير عن الوجوه المذكورين وتغييره عند
 ذكره في غير هذا الكتاب بصيغة المجهول حيث قال وقد بوجه نوع تضعيف له ومنهم
 انه حتم المحيى الفاضل فقد فهمتم ان المحيى الفاضل غير تقصير صاحب الكشف وما اصحاب
 فيه وذلك انه حمل القلة المعبرة على القلة في القدر على ما افصح عنه قوله وبق من جنس بقیته
 فافهم ان ذلك غير مطرد في الموارد كلها فان مدحول الترة اذا كان احياء ونهيت على اقله
 لا يكون اقل قدرا وادوا صاحب الكشف من القلة القلة بحسب الوقوع كما لا يخفى على من تأمل في
 قوله على معنى ذهاب الترة بالكلمة وبق التقاصر اقلية وذلك مطرد في جميع الموارد فلا يخفى عليه ما اوجه
 على تقرر المحيى الفاضل وانما وقع هذا الفاضل في ما وقع لظنه ان فضلا لا بد بينه وبين اوا

آل

سهم

سهم

ن

وعدم تشبيهه لما نبه صاحب الكشف على ما كشفنا عنه الغطاء فسبق **قال** وان زعم انه حال
اول قال ابن هشام في بعض مصنفاته وانتصاب فضلا على وجهين محكمتين عن النفاك
احدهما ان يكون مصدر الفعل محذوف وذلك الفعل نعت للنكرة وان كان يكون حالا
من محمول الفعل المذكور انتهى انا جعله ابو علي منصوبا على المصدر فاجتمع في ذلك الى اخر
فعل وذلك الفعل في موضع الصفة ولم يجعل صفة للدرهم لانه لا يكون المصدر صفة
الا اذا كان فيه معنى المبالغة وهذا المعنى مفقود ههنا واما اذا جعل فضلا منصوبا على الحال
فلا يكون حالا من فلان لان فضلا على دينار ليس من احوال فلان ولا من صفاته انا يكون
من اوصاف الدرهم ويحتمل تحريكه على الحال وجهين احدهما ان يكون حالا من درهم وان كان
نكرة لان الحال قد تاتي من النكرة وخصوصا اذا قبح الوصف بها وقبح ما قبحنا من
ان المصدر في اجود الاقوال لا يوصف به حتى يراد به المبالغة وقد جاءت الحال من النكرة
في قولهم حررت بقاء فعد رجلا وقوله نكا وكالذي مر على قوته وبين خاوية على عروشها وقد كان
سبويه ذلك في كتابه والوجه ان يكون حالا من المصدر المحذوف في الفعل على ما قرره سبويه
في قولهم ساروا سريعا لم يجعل سريعا مصدرا محذوف الما سريعا انا جعله حالا من الضمير
الذي للمصدر كأنهم قالوا ساروا سريعا وسريعا اي في حال سريعة فلذلك لا يملك درهما
اي لا يملكه اي الملك في حال كونه فاضلا عن دينار اي عن ملك دينار وهذا الوجه الذي قلناه
وانما يذهبوا حقير النجاة في قولهم ساروا سريعا اي ان سريعا نعت لمصدر محذوف في سريعا
واخرا المصدر لئلا لا يكون الفعل عليه كثر في لسان العرب **قال** الى المعاني الوضعية **اول** حقه
ان نقول الى المعاني الاصلية فان الفرق بين المعاني والنحو وقرنته ان وصفها للتوصيل بها الى المعاني
الاصلية وضعها كانت او محاذرة ووضع المعاني للتوصيل به الى الزايات والخصوصيات الزائدة
على اصل المعاني التي تقتضها المقام **قال** والاول ان يقال فاجتبه الكتاب مع فوائد السور
اول كأنه لم يأت في وحدة المسئلة فانها يا بني ارادة سورة الفاتحة مع فوائد سائر السور لانه
مسائل المسئلة واحدة فلما وجب للتعريف عنها بمسئلة واحدة خصوصاً في مقابلتها في الكلام
فالوجه ما ذكرنا اولاً ولذلك اقتصر عليه الفاضل التفتازاني **قال** منا راعيا **اول** لقد احسن
حيث اطلق العلم على وفق ما فهم من الكسك فانه قال فيه واستدوا بمنازل الارض باعلامها
ولم يقيد بالاضافة الى الطريق كما فعله الفاضل التفتازاني على وفق ما ذكره الجوهرى لان المقام

بذلك العام

يتطلب العام كالاخف على دون الاقلام **قال** بهم الغرم **اول** قال في الكسك يوسف مصمم
ماضي في الضمير به ثم قال ومن الجاز وهو من صميم القوم اصلهم وقال الصرم ومنه تبتني ان ما
فهم من تحرراته الفاضل من ان الاصلية في معنى المخلص حيث قدمه وان المعنى متعقب
والاخر على العكس ضرورة ان الجاز في فرع الحقيقة **قال** والمكة **اول** اراد بها البقية من
سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة ذكر في الصحاح فنه مكة بالضم اي بقية وفي الكسك ومن
الجاز انه لذومك وتماك ذو عقل وما في كلام الفاضل المحسن من التعميم على الحقيقة
وذلك ظاهر ولا يوافق الجاز السهول **قال** ولقد فتنى **اول** لقد احسن في ملخص ما ذكره الفاضل
الطبيعي بقوله فانظر الى اختلاف العبارات من مقرر واحد فان من في قوله من فنه مكة لما كان
مستوى فنه الجمع والمفرد والمذكر والمؤنث اعتبر ما في الكلام اجمع قال اول اعتبار اللفظ فنه
ثم اعتداد المعنى بهم ثم نظر الى الجمع بمعنى الجماعة عطية والجمع بمعنى العقلاء مطلقين الا انه
لم يكن في تغيير قوله ثم اعتداد المعنى بهم ال قوله وجمع بهم في قليل ما بهم فان حقه ان يقول وجمعهم
بهم تحريدا للموضع الجمع عن موضع الاوارد ثم قال الفاضل المذكور وذلك ان الذي عنده مكة
للملم يوجد الا واحدا بعد واحد وحده والقليل اذا تطلع الى كالم اعتد كثير فكثر هم في قوله عطية
وجوههم في قوله متطوعين **قال** عطية الكباد **اول** وصف الكبد بالعطية لانه مركبة
ومنبه كما نقول رات العين وسوت الاذن ونحو قوله نكا فانه آثم قلبه وان كان الآثم بوجهة
وخصيص العين في قوله وما ملكت بينه لفضله وقوة التصرف يقال بها وهم يقومون البعض مقام
الجملة منسبون اليه الاحداث والاجاز كثر على ذلك قوله نكا فطلعت اعناقهم لما خاضعوني
وقوله عدت حتى فلان وهو حر الوجه وليتم القفا وما شئبه وفي القرآن وما ملكت ابائكم ومن
هذا القبيل عطية الكباد فالوصف في الحقيقة للجائز فقامل **قال** لانه جاء **اول** فنه موضع تأمل
وهو ان قوله عطية الكباد **قال** والايناس الابصار **اول** الايناس وجهان ما يونس بن بكير
فما استحسن منه فلا يقال انت غولا فاذا اتعلق بالمعنى بعد معنى الابصار واذا اتعلق بالمعنى
يفيد معنى السحح هذا على وفق ما ذكره التفتازاني في تفسيره على هذا يدور قول الجوهرى انه
ابصرته وانت الصوت سمعته فليس في معناه التعدد ولا الابصار بخصوصه كما يدور في ظاهر
العبارات **قال** ومن للتبويض **اول** قال المصنف في قوله نكا وتبيضت من انفسهم من التبويض مثلها
في قولهم حررت بقاء فعد رجلا وقوله نكا لان يتر العطف وهو الجائز كناية عن التروير

نقح ان السرد كذا في اي الفلك
مخصصه كذا في اي الفلك

[illegible]

والجزم والعمل فيها معنى الحاجة وهو عامل لا يظهر استغنوا عن اظهار القوة فيها من الدلالة
عليه ومتى بينا تبين وجه قولهم علفتها يتبادر ماء باردا وان الصواب ما ذكره الخويون من ان
عامل الكا محذوف لا ما فهم من كلام المحقق من كناية ما في عامل الاول من الدلالة فتأمل **قال**
وبه خرج الكلام عن الاستعارة **اول** قلدها الفاضل الطبع وكأنه غفل عن موجب بيان الشبه
لكونها من الدوم بعد توصيف الدوم بالحنية وهو كون الشبه مستعارا لا كلف التشبيه
على ما قرره المحقق في بعض مصنفاته هو ان نذكر لفظ الحنية مراد به نفس الشبه وبها حكم ما ذكرنا
البيان والتوصيف ازيد بالشبه الحنية ضرورة ان الدوم المستفاد لا يصلح ان توصف
بالحنية وبالجمله بيان الشبه بقوله من الدوم الحنية باني عن بيانها بقوله للايم لا ذكره ان
موجب الكا خرج الكلام عن الاستعارة ووردت ان موجب الالف خلاف ذلك فتأمل **قال**
مسئل حال اول بناء على انه نكرة يتقدم من اي اعطى من النسخ ودل على تقدمه ظاهر
في بعض مواضع استعماله مضافا الى في تابعه الذي في حكمه كقوله تعالى ولتجدنهم احصى الناس على حيوة
ومن الذين سئروا **قال** من معنى وجوب **اول** لاخيه فانه من الاواط في التوسيع وعلى هذا يجوز
ان تكون عطف ماء باردا في قولهم علفتها تتبادر ماء باردا من قبيل عطف المفرد على المفرد ويكون
العامل في المعطوف ماول عليه عامل المعطوف عليه من معنى الاعطاء وقس على هذا نظائر هذا
من قولهم متقلدا استفاد رجا وقولهم ورجحن الجواب والعينونا مع انهم هو ابانه من قبيل عطف
الجمله على الجمله حتى قال صاحب في اللبيب عند بيانه احكام واو العطف والكا عطف عامل
حذف وبقى معمول على عامل مجعول معنى واحد كقوله ورجحن الجواب والعينونا **قال** قال رحمه الله
وهذا جازي **اول** اراد به صاحب الكشف وعبارته هذه فالكشفه اضمارا وجوب بقوله المعجزة
وهي كافيه عند الكوفيين مطلقا وعند البصريه ايضا في مثل هذا المحل لتقدم قوله وجوب انتهى
وفى فيه الفاضل النفاذ ان حيث سقط الحاجة الى الاضمار وكشف بدل الدلالة المعجزة على معنى وجوب
وتبعه الفاضل المحقق وما كان الخالف من وجه ظاهري بين ما ذكره صاحب الكشف وبين ما ذكره هذا
الفاضل بقوله فالاول بناء على ان المتبادر من الاضمار التقدم سبق وجه الاستناد ما ذكره بقوله
وهذا جازي الصاحب الكشف ولهذا سقط الاستناد اليه في النسخ المعقول عليها ولكن لا يدفع الخالفه
المذكورة بان يقال ان الاضمار اعتبارا للمعنى وهو اهم من التقدير الذي هو اعتبار اللفظ ايضا
فانه فيعتبر المعنى بمعونه المقام ولا يعتبر اللفظ في الكلام وعلى هذا لا يثبت الاستناد المذكور

وعلق ذلك قال صاحب الصدر
ولم ينسجوا خبز قدومه
قدور التلخ من اكلها صاحب
سبب الاستغناء عن الخبز
لا سبب الخبز
فدور

للموجي الاخرين طريق تخرج **قال** وهو متبني **اول** لا اقتباس فيه لان شرط ما فظله اصل
 النظم مع عدم التغير الا بغير ما قرع موضع وقد رتبنا سبق ان مثل هذا من قبيل التلميح
قال او تدر القول **اول** نعم ما ركب ذلك فرار من عطف الانشاء على الجزى فانه مردود
 فيما لا محل له من الاعراب عند الجمهور ومنهم ايضا على ما افصح عنه قوله في سورة نوح عم فقلت
 علام عطف قوله ولا تزد الظالمين على قوله رب انهم خصونا **على** حكاية كلام نوح بعد
 قال وبعد الواو الغايبة عنه ومعناه قال انهم رب انهم خصوني وقال لا تزد الظالمين الا فضلا
 اي قال يهذين القولين وبها في محل النظر لانهم يفعلون ان قال كفوك قال زيد يودى للصلاة
 وصل في المسجد حكى قوله معطوفا احدهما على صاحبه **قال** فقلت مصدر **الوجه** من رده هذا
 بان فاعلة في المصدر وقليل وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظن فخطا في كل من فاعلي
 كلامه اما في الاول فلانه جعل فاعلة في المصدر وقليل في المصدر وهو لا يصح علة له كيف وقد جوز المص
 في تفسير قوله تعالى الصواعق ان يكون الصاعقة مصدر كالكاذب والعافية وقال في سورة
 المؤمن الخاينة صفة للفرقة او مصدر بمعنى الخيانة كالعافية بمعنى الحفاة واما في الثاني فلان تسمة
 المفعول بالمصدر يقع في كلام الفصحى واقعة في التنزيل فلا وجه لعدته من جملة سبأ الرد **قال**
 وسرط معلق بالجموع **اول** ضرورة انه اوله فلا دلالة في ما ذكره على كون اول الشيء منتهى له الا كما تقدم
 ثم انه انما نزل بمنزلة الباء دون الاله لان الاله لا يكون الا خارصة بخلاف الباء فكان
 تنزيه بمنزلة الباء **قال** فالتاء علامة النقل **اول** جزم به لان احتمال ان يكون
 التاء لتأنيث الموصوف مردود لعدم اختصاص الوصف المذكور بالسورة ونحوها الا ان
 بها احتمال آخر لا بد من انقضاء ايضا حتى يتبين ما ذكره وهو ان يكون التاء لبيان كفاية الرواية
 وما قيل انه مرجع لندرتها في غير صيغة علامة ترد عليه ان المص اختار في الصاعقة حيث
 قال والتاء لبيان كفاية الرواية ولو كان حمل التاء في مثلها مرجحا لما بنى الوجه الرابع في معنى
 الصاعقة عليه **قال** وهذا اقرب **اول** اراد القرب من جهة اللفظ واما من جهة المعنى فالقرب
 الاول ولذلك قدم وقلة الصيغة المذكورة في المصادر لا يصلح وجهها لوجوب جته الا ترى ان النقل
 بكسر التاء في غاية القلة حتى قالوا انه ما في المصدر على تلك الصيغة اللفظان التبيين والتذكرا
 وذلك لم يخل لفصاحة التبيين حتى وقع في قوله تع تبيين كل شيء **قال** لكون اللام لازمة **اول**
 تعليل لكونه على آخر فان لزوم اللام لا يدل على ذلك فانما لو كانت باقية على الوصف لما لزمتها

في قوله
 لا اقتباس فيه
 لان شرط ما فظله اصل

في قوله
 لا اقتباس فيه
 لان شرط ما فظله اصل

اللام واما ان علميتها بالغلبة فلا حاجة الى البيان لظهور عدم كونها من الاعلام الوضعية ابتداء
 فالاثبات الى علميتها فقط فالتعليل المذكور في تطبيق علمتها بلا قصور فلا حاجة الى التعليل
 المذكور لا يدل على حقها الاعلام فظن مقدمه اخرى وهو ان هذا العلم السمي الاعلام الوضعية
 ابتداء فان قلت بها احتمال اخر وكذا ان يكون على الانا الوضع ابتداء ولا بالغلبة بل يكون
 منقولاً من الصفة او المصدر قلت ايضا لا يلزمها اللام فالتعليل المذكور يدفع هذا الاحتمال
 ايضا واما قلت انه على التقدير المذكور لا يلزمها اللام لما قرع في الحوا كان في الاصل صفة و
 ثم صار على النقل لا يلزمها اللام قال ان يعنى في شرح الفصل وهذه الصفات المنقولة
 ضربان احدهما ما نقل والالف واللام نحو الحسن والعيسى وما بينهما والآخر ما نقل واللام
 من سعيد ومكرم فاما ما نقل فلا يدخله اللام بعد النقل ولا تقول السعيد ولا المكرم لان العلميه
 كايضا في النقص **خط** الزيادة واما ما نقل وفيه اللام فيكون النقل عليه وما دخل عليه واللام بعد النقل في
 لمذهب الوضعية ومن لم يثبت اللام وقال حارث وعيسى ومطهر اخلصها اسما وعداها من
 الوضعية في اللفظ فان لم يعرف رواتج الوضعية على كل حال الا ترى انهم قالوا بالبلد والسطر لانه
 وسط بابين العواقق والبصرة فقد تدرى معنى الصفة وان لم يدخله اللام انتهى ومنهم ان اللام
 في مثلها انما تدخل العلمية ولذلك لا تكون لازمة فقدوهم وكذا وهم في زعمهم ان الحال الوضعية على
 دخول اللام بعد ما على ما افصح عنه قوله وذلك يعني دخول اللام بعد العلمية في مثلها في الحال الوضعية
 لما عرفت ان ذلك للدخول لمواعاة مذهب الوضعية لا في الحال الوضعية فانه حاصل على كل حال
 غير مخصوص بدخول اللام لان اول الشيء بعضه **قال** هذا التعليل **اول** صرح في ان معنى ذلك
 على ان اضافة الجزاء الى الكل اضافة بمعنى من فاللفظي الذي ذكره ضايع انما الحاجة اليه
 ان لو قيل في مقام التعليل لان فاعله الكتاب بعضه بل في رده ان يقال اول الشيء ليس
 من جنس ومن شرط الاضافة بمعنى من ان يكون المضاف من جنس المضاف اليه **قال** ورد عليه
اول هذا الرد للفاضل الفخار اني الا انه غير محذور لما رأى فيه من الخلل ولما في عبارتيما
 في قول سيبويه الكتاب المنتجة بالتحديد المحتمل بالاستفاد لان المفهوم منه ان يكون المضاف اليه
 احتمال الكلمة على تقدير كون المراد منه المفهوم الكلي ولا يخفى **قال** واصله الاول
 الى الشيء بمعنى من **اول** من ظن ان اضافة الجزاء الى الكل لا يكون الا اضافة بمعنى من وهذا
 من قبيل بعض الظن فان المضاف قد يكون من اضافة المضاف اليه ومع ذلك لا يقتضي الاضافة

منه اخرى بعد الطه وقد روي بعضهم ومن قال انه قول البعض فلا يثبت به النزول والاصل
عدم كونه لم يدرك ذلك البعض قال رواية لادريه اذ لا دخل للمراءى في مثل هذا ورواد
الامام البيضاوي من قوله وقد صحح انها ملكته انها قد ثبت نزولها قبل الهجرة واما انها
لم ينزل مرة اخرى بعد ما هي تكون ملكته فقط فخرج عن حيز اراد به كرسك الى هذه
ساق كلام حيث تردد في نزولها مرتين وكافة حيث قال في الاستدلال عليه بقوله
ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وهو كذا ودلالة على القدر المشترك بين القولين المنقولين
فان قلت من ان تعني سورة الفاتحة لاراد سبع المثاني في هذه الآية حتى يتم التمام
بها قلت مدعيتي ذلك من جهة الرابع حيث قال دم فيها سبع المثاني والقرآن
العظيم الذي اوتيته وعام الحديث في كتاب التفسير في معنى الخاري هكذا ينبغي ان يلاحظ
المقام في هذا المقام حتى يتضح وجه الغرام وسدغ الشكوك والاولى **قال**
واما لو انها حديثة فقط **اول** هذا احتمال ثالث تفرد به القول به مجيبه والنظر في انكار نزول
سورة الفاتحة عليه حتى يتم علمه فذكره صاحب التفسير ولا ينبغي ان النعم لم يكتف بمثل
عشر سنه يصلي بها بغير فاتحة الكتاب هذا ما لا يقبله العقول بل نكاح ينزلها بها وان
قال والنزول على النعم ومجاهاة الاستمرار ام القرآنية **اول** ولا يقدح فيه فانه لا بد من
الالتزام بذلك لمن قال ينزل والمرتين والاولى القول يكون الفاتحة سورتين من القرآن
واللازم باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قرأنا فقد عرفت انه لا وجه لقول الحق الفاضل
كل شيء في بطلانه ولقد اصاب من الخطاب رضى الله عنه حيث قال لا ينبغي ان يكلمه من
احك سوا وان تجد الماء في الخيل **قال** ويسمى ام القرآن **اول** لم يصح بتسميتها
بفاتحة الكتاب لانها مما من تعونها على اظهار وجهه وبلغه ولكان قول سورة فاتحة الكتاب
في قوة الاخبار عن تسميتها بها عطف عليه وسمى ام القرآن على اعتبار الكيفية فلا حاجة
الى التقدير بل لا وجه له اذ فيكون نظم الكلام هكذا سورة فاتحة الكتاب وسمى ام القرآن
والاخفاء في شئنا عنه **قال** سورة الحمد **اول** قال الامام البيضاوي سورة الحمد والشكر
والدعى وتعليم المسئلة كشمها لعلها ونظم من ظاهره ان يكون اشتمالها على تلك المعاني
سبباً لتسمية واحدة وليس كذلك فان المعنى انها تسمى سورة الحمد لشمها لا لسورة الشكر
لشمها لعلها وبهذا الباطن لا انما تسمى في العبارة لظهور المراد وكذا سورة الشفاء

والسابعة

والث فيه **قال** اسم الفاتحة الشفاء **اول** لسورة الشفاء كما تسميهم المصنفين وقوله الفاضل في
وقد افصح ما ذكرنا الامام القاطع حيث قال في تفسيره عند ذكره اسم سورة الفاتحة ومنها
الشفاء والث فيه ولقد اصاب الامام البيضاوي حيث لم يقط عبارة السورة قال في
والشفاء واخر الشفاء كذا تسميهم عطف على الجواز السابق ذكره فيكون السورة مقدرة فيه
اذا قد اوردوا انها شفاء **اول** دلالة على تسميتها بالشفاء اظهر من دلالة على تسميتها
بسورة الشفاء والمراد من الورد والورد في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه وسلم بمكة
الحديث عما اخرج الترمذي من ام القرآن وشفاء من كل داء وعلى ما اخرج الدارقطني في مسنده
وابن أبي شيبة عن ثوبان بن ابيان عن النبي صلى الله عليه وسلم ان كل داء لا يذهب عليك ان ورد ما ذكر
لا يدل على ظهور التسمية بالاسمين المذكورين نعم لو اشترى ذلك لكان دليلاً على ظهورها وهو غير
متم وعي بقدر التسليم فحقه ان يقول في التعليل اذ قد اشهر انما شفاء من كل داء **قال** لم يصح
لما **اول** اراد التعرض بها ببيان وجه التسمية ولذلك نقاه مع وقوع التعرض لتسميتها سورة
الحمد وسورة الشفاء والث فيه **قال** وسورة الكثر **اول** انما سميت سورة الكثر لانها
نزلت من كثرة تحت العرش عما اخرج يحيى بن رايه في مسنده عن علي بن ابي حمزة انه سئل
عن فاتحة الكتاب قال حدثنا نبي الله صلى الله عليه وسلم انما نزلت من كثرة تحت العرش واما الوجه
الذي ذكره المصنف وارتضاه الحق الفاضل فالتمسك به مع بون من قبيل العمل بالدراية
في حمل الرواية والاشتضاء بالمصباح بعد طلوع الاصبحاح **قال** والوافيه ومن اسمائها
الحافيه **اول** ومثل انما سميت بها لانها تكفي الصلوة عن غيرها ولا تكفي غيرها عنها ولا
على اصل الحنفية لانهم يقولون بوجوب ضم السورة اليها في الصلوة لقراءتها بلا فرق بينهما
قال وكذا لما في اصولها القرآن **اول** حرف قول المصنف عن ظاهره بتقدير المضاف تطبيقاً
للواقع اذ لا انطباق بينهما بدونه ولم يدرك ان الانطباق بعد تقديره ايضا غير مسلم لان
النائب بالبيان الاتي ذكره اشتمالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول ومنه القدر
لا يتم اشتمال عليها ولو حمل اشتمال المذكور على ما يكون على وجه الاجمال لا يفي عن ثبوت
التقدير ولم يكن الكلام بعيداً عن المطابقة للواقع لان اشتمالها على فرد اشتمالاً عاماً
اجمالاً وما في القرآن من المعاني ثلثة اجناس لا يقال ان بيان المباحات كالمباحات والمندرجة
كالمندرجات واحكام الموارث والقصاص خارج عنها لان وجع بعضها الى التقيد بالذات

ومرجع بعضا الى الترغيب والترهيب المقصود من الوعد والوعيد وهذا مع وضوح قد خفي
على من قال تلك الاحكام ليست الاصل في نظام الحكم الذي روي لاجل العبادات الموقوفة
عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد والغرض من القصص الايقاظ
في رجوع الى الوعد والوعيد او تصدير النعم بما فيها من الغيب فيرجع الى التعبد فلا يكون
مقصودا ولا يذهب عليك ان الوعد والوعيد ايضا لاجل العبادات فوجب ذكر
اولا ارجاع ثالث الاصول المذكورة الى ثابتهما ثم ان الغرض من القصص ونحوها ما ذكر
في مواضع الاعتبار ومواقع الاختيار وهو الايقاظ لا غير ولهذا يعقبها على قوله لعلمهم
يتفكرون ولعلمهم يتذكرون وليس فيها اخبار عن الغيب نعم فيها اخبار عما لا يعلم الا بالوحي ولكنه
ليس من خصائص الانبياء وهم وذلك ظاهرا والاخبار عن الغيب ليس من خصائصهم كيف
وقد اخرج عنه كثر من الكهنة المعروفة في العرب كالسحرة والشق وابن الصاد **قال** والكا
تعبد العباد **اول** في الاساس تعبد بني فلان واجيد بن حمرني كالعبد وعدي بالباء ليعينه
معنى التكليف قوله وتكليفهم بالامر والامر تصوير المعنى لا تقدير اللفظ **قال** والثالث الوعد
بالترغيب **اول** كان حقه ان يقول الوعد والترغيب والوعيد والترهيب لان الوعد سبب
الترغيب لا العكس وكذا الوعد سبب الترغيب لا العكس فلا صحة لما ذكره الاجل الباعث فلكل
وهو مكلف مستغن عنه بما ذكرنا بقرينة ما سبق وهو ان الترغيب لا يرد من الوعد وكذا الترغيب
اوسع دائرة من الوعد لتحققها بدون الوعد والوعيد في الاخبار عن احوال القرون
الحاضرية والآتية الحاضرة الباقية منهم فما احق من الوعد والوعيد لان بعد احسن الاصول
قال واما التعبد ففي قوله اياك نعبد **اول** قدم هذا الاحتمال واخر احتمال لونه في صدر السورة
لبعد وقد اخبر صاحب الكشاف حيث قال واما التعبد فاما من المحدث لان التعبد قولوا
الحمد لله لانه لتعلم العبادات وهو قال المعنى والامر بان الله اذا كان ايجاب نهي عن الضد والظلم
واما من قوله اياك نعبد فانه اخبار عن خصصة بالعبادة والعبادة التحقق بالعبد به بارتباط
ما والسيد او نهي فيبدل على انهم متعبدون في الجملة وتقدم اياها ما رتبته على الاحتمال الا
والفاضل المتقارن في انهما لم ينفك هذا الاحتمال حيث قال وهو في اياك نعبد لان معنى
العبادة تمام العبد بما يتعبد به وكلف من امتثال الاوامر والنواهي ثم ان كلامها سكتا
على سبيل الامر والنهي لعدم الحاجة الى التزام العبادات ولا في معنى الاشياء الى ما في القرآن

في مواضع الاعتبار ومواقع الاختيار وهو الايقاظ لا غير ولهذا يعقبها على قوله لعلمهم يتفكرون ولعلمهم يتذكرون وليس فيها اخبار عن الغيب نعم فيها اخبار عما لا يعلم الا بالوحي ولكنه ليس من خصائص الانبياء وهم وذلك ظاهرا والاخبار عن الغيب ليس من خصائصهم كيف وقد اخرج عنه كثر من الكهنة المعروفة في العرب كالسحرة والشق وابن الصاد قال والكا تعبد العباد اول في الاساس تعبد بني فلان واجيد بن حمرني كالعبد وعدي بالباء ليعينه معنى التكليف قوله وتكليفهم بالامر والامر تصوير المعنى لا تقدير اللفظ قال والثالث الوعد بالترغيب اول كان حقه ان يقول الوعد والترغيب والوعيد والترهيب لان الوعد سبب الترغيب لا العكس وكذا الوعد سبب الترغيب لا العكس فلا صحة لما ذكره الاجل الباعث فلكل وهو مكلف مستغن عنه بما ذكرنا بقرينة ما سبق وهو ان الترغيب لا يرد من الوعد وكذا الترغيب اوسع دائرة من الوعد لتحققها بدون الوعد والوعيد في الاخبار عن احوال القرون الحاضرية والآتية الحاضرة الباقية منهم فما احق من الوعد والوعيد لان بعد احسن الاصول قال واما التعبد ففي قوله اياك نعبد اول قدم هذا الاحتمال واخر احتمال لونه في صدر السورة لبعد وقد اخبر صاحب الكشاف حيث قال واما التعبد فاما من المحدث لان التعبد قولوا الحمد لله لانه لتعلم العبادات وهو قال المعنى والامر بان الله اذا كان ايجاب نهي عن الضد والظلم واما من قوله اياك نعبد فانه اخبار عن خصصة بالعبادة والعبادة التحقق بالعبد به بارتباط ما والسيد او نهي فيبدل على انهم متعبدون في الجملة وتقدم اياها ما رتبته على الاحتمال الا والفاضل المتقارن في انهما لم ينفك هذا الاحتمال حيث قال وهو في اياك نعبد لان معنى العبادة تمام العبد بما يتعبد به وكلف من امتثال الاوامر والنواهي ثم ان كلامها سكتا على سبيل الامر والنهي لعدم الحاجة الى التزام العبادات ولا في معنى الاشياء الى ما في القرآن

في الاوامر

من الاوامر والنواهي اجمالا وصاحب الكشاف لفظه عن هذا تعبد له حيث قال فان قيل لم يستق
اد او نهي لانها اول سورة نزلت **قال** لو سلم فرب العبادات التوحيد وفي اجزاء الاوامر
الحكامية على الله تعالى في صدر السورة ما يشترك الى ذلك لاسيما وقد سبقها تكليف النعم والتوحيد
وتبلغ السورة ولكن ذلك في السبق وهذا ساقط عن المعنى من اصله ولم ينبذ لوجه
سكت الحاشية الفاضل او رد على كلام الاخر ارض المذكور وزاد على ما ذكر قوله بغير ان يشتر
بها الى تكليف العباد بالوامر والنواهي السابق كما دل عليه تعبد ولا يخفى ما في قوله كادول
عليه تعبد من الخلل فتأمل **قال** فان العبادات تمام العبد كحق العبودية **اول** مبنيا عدم
الفرق بين درجة العبادات ودرجة العبودية والفرق قائم فان العبودية مطلقة التذلل والعبادة
فما يتبعها من ابلغ منها ولذلك اخضعت بالرب **قال** اذا اريد به علم الاسلام **اول**
الفرط المستقيم طريق الحق منحرفا من الاسلام بعد انتفاء سائر الشرائع على ما نبه عليه المصنف
بقوله والمراد طريق الحق هو علم الاسلام وان لم يتبين له الامام البيضاوي حيث قال
والمراد به طريق الحق وقيل هو علم الاسلام فعلى هذا الحاجة الى الاشتراط المذكور بل لا وجه
كما لا يخفى **قال** لان مال مبنيا قولوا **اول** لم ينفك الى الوجه الاخر الذي ذكره صاحب الكشاف
وقدم على هذا الوجه لانه على تقدير التعليم والارشاد لا يحقق الامر بالاجابة فلا يتم التوقيب
وهذا ظاهر وان خفي صاحب الكشاف **قال** فنقول انتم عليهم **اول** فيه ان ما ذكره اخبار
عن المعجل المنجز لا يفي الموجد الموعود فلا يصح الاشياء الى الوعد **قال** واما اخر مقاصدنا
اول ما ذكرنا انما يكون وجه احتمال الكتاب المجيد على المقاصد المذكورة واما اخر مقاصدنا
الى احتمال ذلك الكتاب عليها فما ذكره فلا يظن منه كالاخفى على من تأمل فيه وفي ما خفي وهو
قول صاحب الكشاف لما كان بعث الانبياء عليهم السلام وانزال الكتب رحمة للعباد
وارشاد لهم الى ما يصلحهم في المعاش والمعاد وذلك بعرفه من تقدير على الصالح ذلك النعم
اجاذا واعداد اتم التوصل اليه بما يربط التعبد ويحبب المريد عللا واعتقاداتا وليتوصل
على انفسه الى رجع المحصل ومنع المستحصل قلوبا واجبا والمقصود الكتاب العزيز
في الاصول الثلاثة من التثنية والاشارة الى الثاني في موضع المتن عنه مع استحقاقه
اياه ويدخل فيه موقوفه بصفات الجلال والاکرام ومنها القدرة والحكمة والرحمة اللاتي
عنهما ارسال الحمل وانزال الكتب والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل فيه الايمان بالله

وصفاته وكذلك الايمان بالنبوت والمعاد ولكن بحسب سبل الاجمال والتعبد بالامر والنهي ثانيا
 ليتمكن من التوصل والتبصير المذكورين ويدخل فيه من وجه آخر الايمان بالنبوت وما يتعلق بها
 من الكتاب والعتيقة اذا الامر والنهي فرع ثبوت ذلك في الجملة والعدد والوعيد لنا المضمث في
 الايمان بالمعاد الباعث على التعبد لان الاكثر من باعته الرغبة والرهبة والمتوطن في الرجا
 والخوف والخواص الانس والنبوة ولولاها لم يستول الكسل على النفس والمعاد الغاية التي
 ينتهي اليها المتعبد ويختلف بحسب اختلاف المتعبدين فباللذة ثم الارشاد الى مصالح المعاش
 والمعاد الى هلاكه واذا وقفت على تفصيل ما اخذ فقدرت ما في حصيل الاصل وتبين
 من القصور حيث ترك ما يدل على دخول الوعيد في ثالث المقاصد وليس المقام مقام احد الترتيبين
 الكفاء بذكر الآخر كما تقدم ولذلك لم يكتف بذكر الاول عن النبي مع استلزام احدهما للآخر ولقد اصر
 في تبيينه الفاضل التفقا زانه حيث قال وانما كانت التلثة اصول مقاصد القوان لان
 الغرض الاصل منه الارشاد الى المعارف الالهيّة وما به نظام المعاش ونجات المعاد انتهى
 فانه نظام المعاش هو سر الاحكام وما به نجات المعاد هو الوعد والوعيد والمعارف الالهية منظر
 الى الثناء على الله بما هو اهل له انه احب في تركه التعرض للاختصاص ودخول الاعتبارية
 لما عرفت ان الوجه الذي ذكره قاهر ببيان **قال** وبعبارة اخرى **الاول** عبارة بعبارة اخرى
 لم يصادف محتملا لاننا انما نذكر عند عدم الاختلاف بينهما في المعنى والاختلاف في سبب الاختلاف
 ذكر في الكتاب دون الاول واما الاول والنهي فذكر في معنى انك انما تصدق عليه باذن الله تعالى
 وانما قلت به لانه صادقة فيما ذكره الفاضل التفقا زانه حيث قال وبعبارة اخرى في حق
 المبدء والمعاد ويعني ان الغرض من الارشاد الى حوق المبدء والمعاد وما بينهما من التكليف
 بان يعرف مولاه **قال** وبانتم الثناء عليه بما هو اهل له وتحقق **الاول** ويستلزم الله بما يقويه منه
 بالامتنان لا وادع ويدخل فيه الامتنان بالامر والالتجاء في ما ورد في الحديث القدسي حتى ان
 بالتقرب من الله تعالى بآداء النوافل **قال** وتنصل عما بعده عنه وذلك بالانتهاء عما نهى عنه
 والتنصل عما سواه **قال** تنصلت الشئ اذا استخرجته ومنه تنصل فلان ذنبه ان يتردد عنه
 وقد يقال تنصل من ذنبه اذا ادعى البراءة عنه وان لم يكن صادقا في دعواه كما ورد في ما روي
 عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يقبل من تنصل صادقا او كاذبا لم يرد على الخوض وجاب بان تنفرد على ما ذكر
 وترد عليه ان التفرع على الغير لا ينافي الاصل في القصد اليه وبعض تلك المقاصد التلثة تنزع

بعبارة اخرى

على بعض

على بعضه ومع ذلك كل منها مقصود اصله **قال** لا يقال كثر في السور **الاول** حاصله
 الاعتراض على وجه التسميع بعدم الاطراد وحاصله الجواب الاول منع حقي الوجه المذكور
 في مادة النقص وحاصله الجواب الثاني منع ذلك في الالزام فكان حق التمسك ان ذكر الجواب
 انك على طريق تسليم اللزوم ومنع فاد الالزام لا على طريق الضميمة للجواب الاول لانه
 جواب مستقل بل هو اقوى في دفع ما ذكره كالحق **قال** هذه السورة متقدمة على سائر السور
 وضعا **الاول** اراد بالوضع معناه اللغوي المقابل للرفع والمراد وضعا بحسب الوجود في
 كنه جمع القرآن بين دفع المصاحف وهذا مع وضوح قد خفي على بعض الناظرين
 في هذا المقام فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال **قال** بل نزول على قول الاكثر **الاول**
 اراد النزول بتمامها فلا ينافي كون سورة اقراء ال قوله ما لم يعلم اول نزول عند التفسير في
قال على احسن ترتيب **الاول** حيث قدم ما يتعلق بالمبدء واما ما يتعلق بالمعاد فوسط
 ما يتعلق بابينها من احكام دار التكليف وهذا الترتيب انما هو على بعض الوجوه المذكورة
قال ثم صارت مفصلة في السور بالقيمة **الاول** لا خفاء في انها انما صارت مفصلة في بعض
 السور بالقيمة لا في كلها فالمراد انها صارت مفصلة في مجموع السور بالقيمة لا في كل واحد منها
 وهو المناسب لتوقع قوله فنزلت منها اي فنزلت سورة الفاتحة في جملة سائر السور فمنه
 ملكة من جملة سائر القوي على ما روي في الاجابة عن البشر من انها مهدت ارضها من تحتها
 فكما انها كانت ام القوي بذلك الاعتبار كذلك كانت هي ام القرآن بالاعتبار المذكور **قال**
 هذا الجواب ان المعجزة في الامومة التي شتمت على وجه الاجمال فلم تنجح ان يقال كثر في السور
 كذلك وانما كون التسميات على الترتيب المذكور فلا دخل له في تمام الجواب واما تقدمها على
 سائر السور وضعا ونزولا فلا حاجة اليه ايضا فيه بل لا وجه لضمه اليه من هذا الجواب لانه
 وجه آخر للتسمية المذكورة على ما نص عليه الما ورد حيث قال سميت بذلك لتقدمها في ترتيبها
 سواء تبعا لما لانها ايمت او مقدّمة ولذلك يقال لراية الحب ام لتقدمها واتباع الجيش لها
قال جمع متين **الاول** عبارة العلامة في تفسير سورة الزمر والمتان في جمع متين بمعنى حردود
 وما كرر لما يمتنع من قصصه واثباته واحكامه واوامره ونواهيته ووعده ووعده ومواعيده
 ومحل لانه متين في التلاوة فلا يمتل كما جاء في وصع لا تتبعه ولا تبش ان ولا خلق كثر في
 الرد وهو ان يكون جمع متين مفعول من التثنية بمعنى التكرار والاعادة كما كان قوله ثم ارجع

نفس

البع كرتين بمعنى كرت بعد كرت ولذلك ليس كسعدك وحانتك انتهى فانقله الفاضل
 الحق في غير مطابق المنقول عنه فان قول من التبيين ذكر في المنقول عنه في اليوم الكا وقد نقله
 الفاضل الحق في الاول وقال صاحب الكشاف قوله من التبيين ايضا في المعنى لانه في الشيء بمعنى
 التبيين والاول ارجح نظرا الى ظاهر اللفظ والكا نظر الى الاول والاخير في اللفظ ان الثاني
 استغنى عن التثنية او في الشيء جمع متع مفعول منها اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة وبمعنى
 المكان في الاصل نقل الى الوصف بمبالغة على نحو ارض ما دسه لان محل التثنية يقع على سبيل الجاز
 على التثنية والمثنى عليه وكذا على التثنية **قال** وقال في الحق واحد ما مثناه **اول** بمبارته في تفسير سورة
 الحج والثاني من التثنية وهي التكرير لان التثنية مما تكرر رؤاها في الصلوة وغيره او من التثنية
 كالتثنية لما هو تثنى على الله تعالى الواحدة مثناة او مثنية صفة للآية واما السور والاهباب
 فلي وقع فيها من تكرر القصص والمواعظ فالوعد والوعيد وغير ذلك وما فيها من التثنية
 كالتثنية على الله تعالى بالعظيم وصفاته الحسن **قال** الواحدة مثناة **اول** بمعنى الميم في التثنية
 التثنية مفعول من التثنية بمعنى التثنية يعلم ما ذكر في سورة الزمر وفي بعض النسخ مفعول من التثنية
 ولا بعد فقد جوز بها كذا ان يكون جمع متع من الكف وهذا ما ذكره الفاضل لقوله في بعض النسخ
 وفيه انه ليس من قبيل الاختلافات بل من قبيل الاختلاف في القراءة لان الاصل العبادات وادى
 والاختلاف انما في من جهة التثنية وذلك انما حفظ رواية لاكتنايه ثم ان تصوير بيان التثنية
 المذكور بالفاء لا يلائم المقام ولذلك ما يأت به من سببه الله **قال** وقد خرج بذلك في قوله الحج
اول اراد به الرد على صاحب الكشاف في قوله وفيه ان المقام يأتي عن الجوز ووجه الرد ان
 صاحب الكلام بعد ما خرج بالمرام لا بد من اجل عليه وان ابا المقام ومن لم ينطق للزعم ان
 رد عليه بقوله ولعل فائدة الجواز لم يدر انه لا يصح دفعا لما ذكره لان فائدة الشيء متوحد
 على صفة فلا بد من تصحيحه **قال** وهذه العبارة وردت في **اول** انما ذكره في تفسيره
 بقوله وقد قال انها تكرر في الجمل لمراد الله عليه لما عرفت ان تصحيحه في تفسير سورة
 الحج يدفع فكذلك بقوله ما في كلام الله وان كان لا يتصل في المعنى الاول للتصحيح به من قبله لكنه عبارة
 واقعة في كلام غيره ايضا فلا يحمل آخر كلامه ومن هنا ظهر ان معنى كلام الرد على صاحب الكشاف
 في رد بديع مراد الله بين الوجوه المذكورين حيث فان قيل المراد اما الصلوة اطلاقا للحج والاداء
 الكل واما الركعة الواحدة لكن التثنية على تقدير انضمام اخرى اليها فيصدق في الركعة التي منه انما

عيبت لوقوعها في الاول مرة اخرى وفي الاول لانها مصير مثناة اذا انضم اليها اخرى وعلى
 الفاضل التفتت الى في جوبه ان يكون مراد الله من الكلام المذكور المعنى الكا مث قال
 ويجوز ان مراد الله تكرر في كل ركعة بالنسبة الى الركعة الاخرى وما ذكره الفاضل في معنى
 ذكر الله منه من انها تثنى اي تكرر في قومات الصلوة كمثل وجوبه ان في كل قوم او جمعة
 القومات **قال** ولعل فائدة الجواز بالمبالغة **اول** لان قال كمثل ان يكون فائدة الجواز
 الاخر اذن صلوة الجواز لانها ليست بذات ركعة والصلوة التي جعلت الركعة فجاز
 عنها صلوة ذات ركعة دون مطلق او الظاهر في الجواز الذي يكون علاقته الكلية والجارية
 ان يكون المعنى الجازي المستعمل فيه هو الكل لا ما شمل الكل ولذلك قال الفاضل تسمية الكل
 باسم الجاز ولم يقل ما شمل الكل لاننا نقول تلك الفائدة بحصل ما حقيقته ايضا كالحج
 على الصلوة الكاملة كما هو الظاهر المتبادر عند الاطلاق او متعديا بذات ركعة فلا يصح
 ان يكون حال مقتضيه للعدول عن الحقيقة الى الجاز فينتهي تكرر ما زاد في انضمام **قال**
 وذلك ان معنى التكرار في كل صلوة على الوجه الاول على ان يكون مجموع الركعتين صلوة واحدة
اول وذلك المبنى على عدمه في وقوف الاعتبار في هذا الباب وبالمعنى في الركعة
 الواحدة يزداد ذلك الظاهر لانضمام اعتبار العقل الى اعتبار الشرع هكذا ينبغي ان لا يظن
 وجه ذلك ولا يلتفت الى ما قد قيل او يقال **قال** وقد قال انها تكرر **اول** فترد ان
 التكرار في الشيء مرة بعد اخرى وذلك يحصل في الركعة الثانية ابتداء وفي الركعة الاولى
 انما على ما افصح عنه بقوله وفي الاولى عند انضمام الثانية اليها فان قلت السبب الواقع في
 الركعة الاولى مرة قبل اخرى لا بعد اخرى قلت بلى ولكن العبارة التي اصل التكرار بين
 المعنيين المتلازمين المعبر عنها بالعبارة بين المذكورين فان تكرر التثنية في الحقيقة حال
 يحصل بتكرار متين فواء جرت عنه بالعبادة الاولى او بالعبادة الاخرى في قال
 التكرار هو التكرار الكا فقد تكرر بناء على ظاهر المراد فلا محالة بينه وبين ما ذكره هنا
 من ان الركعة الاولى ايضا حمل التكرار ولاف دكا سبق الى بعض الاول ما فافهم والله
 الا وهو ان سبيل الرشد **قال** ولا مرد على الوجوه **اول** اي لا مرد على واحد منهما
 ان يقال ان الركعة الواحدة ايضا ويكون صلوة بناء على صحة التنقل بها فلا يصح الكلية
 القائلة انها تكرر في كل صلوة لان المعنى في المذهب والاصح بالتنقل بالركعة الواحدة في ذلك

في المتن
 خرو

المذهب وكما يستتبع ان يقال لا اختصاص للتعبير المذكور بالجمع على ما اعترف فمما سبق ولا للتعبير
 بما ذكر وهذا ما ذكر صاحب الكشاف بقوله ومن مذهبه الجواز في كل وجه التسمية به ايضا
 تداركه بقوله واما من جوز فله ان يعقل انه فنورد كما ورد صاحب الكشاف **قال** ويجعلها
اول وفيه بحث وهو انه لا حاجة الى هذا الجعل لان الظاهر ابتداء من الصلوة ما هو صلوة الوضوء
 العام باتفاق من المجتهدين اكرام فلا تتناول الركعة الواحدة وكذا اعتبار من الركعة ما هو جزء
 الصلوة فلا يتناول البتة ولو سلم في لازم ذكر الجزء وارادة الكل على التميز في تخصيص
 العم والفرق واضح عند ذل الا انهم **قال** واما صلوة الجنائز فلا يرد **الاول** قصدا لرد على صاحب
 في قوله على ان صلوة الجنائز يرد على الكل والقصد ظاهر انما الذي في تمام المقصود فان علم طلاق
 الركعة على صلوة الجنائز حقيقة مسلم واما عند اطلاقها عليها جازا ان يكون المراد منها طلاق الصلوة
 سواء كانت ذات ركوع او لا فغير مسلم نعم لو قيل المراد من الصلوة التي اراد بالركعة جاز
 الصلوة التي هي ذات ركوع كما هو الظاهر لان وجه **فتا** المناقشة عبارة اصلها فانها لم تصح
 محورها وكذا عبارة التسمية فان فيها وراء معنى الاطلاق خصوصية لاحاجة اليها في هذا المقام
 كالاخفى على ذوي الافهام وانما قال فلا يرد على هذه العبارة يعني على عبارة المصنفين لانه زعم
 انه يرد على عبارته في غير الجواز وانما قلت انه زعم لانه يرد على علمه ايضا لما عرفت ان الظاهر ابتداء
 من الصلوة لا تتناول الركعة الواحدة **قال** مثل واهبته **اول** قاله صاحب الكشاف الآيات
 الفاضلة في تصرف في بعض المواضع بالزيادة والنقصان والتفريع في غير ما قوله لا يجب
 اركانها كالطائفة وقول القائل المذكور لاركن ركن اي لا تتأخر ركن ركن واصحاب
 في الزيادة بايراد المثال الا انه لم يحسن في العدول عن عبارة ركن ركن الى عبارة اركانها كالاخفى
 ومنها قوله ولا يجب كل صلوة كالسليم وقول القائل المذكور ولا في آخر كل صلوة كالسليم واصحاب
 في بعضه عبارة الاخر لا ان يكون في كل الصلوة الاختصاص لم في آخرها بل يكون في اولها ايضا
 كالتي هي في غيرها في كل واحد من العبارتين المذكورتين وهو ان التسليم ما يوجد في كل
 صلوة لا فيما يتأخر عنها خلاف الطائفة والتمسك بمقتضى الفاضل المحقق قوله في آخر الكلام
 وهذا واضح ولو ذكره لكان قوله وجه علمه ان هذا المعنى وان كان واضحا في نفسه احسن انتظاما مع
 كالاخفى **قال** الآيات دلالة هذه العبارة عليه في غاية الخفاء **اول** بهذا فغنى عن البيان ولذا
 التوجه بقوله كالاخفى ومن ومن ان مداركك الدلالة على ان يكون في قوله في كل ركعة بمعنى البناء

مرد

السبب

السبب كما في قوله تعالى هذا الذي لم تنته فيه فندوبهم وما فهم الفرق المذكور بسبب الركعة
 والتعدد بحسبها والفرق واضح فاما ان يكون كسب الشيء لا يلزم ان يكون بسببه كالذي نحن
 فيه فان الركعة ليست بسبب لقراءة الفاتحة في الصلوة ولا تعدد ما فيها بسبب تعدد الركعة
 فيها ثم ان يكون في معنى البناء السببية في كلام العرب واقع في كلام النحويين منهم فلا يصح
 ان يكون سببا للخفاء كلف وقد وقع في كلام الله تعالى ومن احسن من الله قبيلا **قال** وسورة
 الصلوة **اول** ومن اسمائها الصلوة ذكر بعضهم حدثت فسميت الصلوة بينه وبين عبدي
 وذلك من باب تسمية الشيء باسم ما زوم لانها تكون فاضله او محببه **قال** معنى الاحراء
 الخرفع عن العمل ودفع وجوب القضاء **اول** وسد على اصل الذي ففظ واما الاول
 فلا يوافق اصل ابن حنيفة لانه قال لا يجب قراءة الفاتحة في الصلوة وما اثره الفضيل فوظف
 بالموجب دون الواجب لان اثر الثواب والعقاب محلا وتركها **قال** ثم المتبادر في معنى
 اللغة **اول** هذا التبادر بحسب العقل لا بحسب الوضع لان بناء ما على ما عرفت به بقوله اذ اصل
 على امر محقق فلا وجه لضافته الى عرف اللغة كالاخفى **قال** فلا وجه الى حنيفة **الاول** قصده
 الرد على الفاضل المتقارن في قوله حق العبارة ان يكون بطريق القصر اي لا يكون فاضله
 او وجه الى الاقرار بانها لغتها مقصود من بوق الفضيل كما هو مذهب حنيفة والاحراء
 كما هو المشهور في النجاة ولكن لا وجه له لانه لم ينكر بانها من المرام من الكلام بمعونه النقام
 وغيره بل قال انه محقق العبارة عن المراد المذكور وذلك مما لا يشك فيه ولا يخفى نعم لو قيل
 السببية في الجمل بكفي في الاضافة المذكورة فلا حاجة الى بيان اخصار ما فيها وان لم يكن على
 وفق المذهبين المذكورين فان المقام لا يقتضي تطبيق الكلام عليها لكان له وجه واعلم
 انه يجوز التوارد في العمل الشرعي بخلاف العمل العقلي ولهذا لا يصح الاستدلال بالاشياء
 على تعيينه على انشاء حكمها على ما بين في محله فانهم وجه انتظام هذا الكلام في هذا المقام
 اذ به يندفع ما سبق الى بعض الافهام من حرافات الايام ثم ان اضافة السورة الى
 الصلوة لا تقتضي اختصاصا لسورة بها ولا سببا في اختصاص الصلوة بالسورة المستفاد
 من عبارة القصر فيكون ذلك وجه للعدول عنها كما توهم **قال** وهي سبع آيات بالاتفاق
اول المراد بالاتفاق هذا اتفاق الفريقين من الحنفية والشافعية كما هو الظاهر في سابق
 كلام صاحب التفسير حيث قال بعد ذكره عبارة الاتفاق لكن اصحابنا عدوا انعم عليهم

مذكور في التلخيص

نحو
 المتفق على ان

آية وقالوا ست التسمين الفاتحة والى فوجها من الفاتحة ولم يجعل انفت عليهم آية انتهى
 فلا حاجة الى التأويل بان يقال دحوى الاتفاق بينهما على عدم الاعتداد بالحق لغيره والى
 فقد روى الخلاف فيه عن الحسين الخنف فانه ذهب الى انها ست آيات بكتاب السجل
 وعن الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز قالوا انها ثمان آيات بعد اياك فبعد آية وعن بعض
 انها ست آيات بعد ما وعدنا انفت عليهم آيتين وانما لم يعتد بهذه الروايات لانها اقوال
 شاذة وبهذا التفصيل تبين فاما قيل واما عد انفت عليهم آية والسجل آية اخرى
 لتكون ثمان آيات او عد انفت عليهم الى الاخر آية واول السورة ثمانية عن السجل او عنها
 آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب اليه احد قال الا انه اقتصر في العبارة **قال**
 نعم لما كان المراد ظاهر **الاول** شاذ في العبارة عنه للاختصار والظان ليس مجرد الاختصار
 بل قصد الاختصار على بيان المدار للخلاف المذكور وهو ان يكون غير المعصوم عليهم
 ولا الصائين آية مستقلة وذلك بانتهاء الآية السادسة عند قوله انفت عليهم فكان لهم
 في المقام بيان ذلك فاقصر على تعيين المنهى وفهم من مذهبه على العكس شهد بطلان القول
 الاول شهادة لاحد ان التناسب في مقاطع الآي والمد في الفصول بتحققة ظاهر القرآن
 ومراعى فيه وعلى تقدير ما ذكر نفوت ذلك التناسب كالاخف فلن ذهب الى العكس انما
 بهذا **قال** اجتمعت الامم **الاول** اراد اجتماع الحواريين منهم ومن عامة الفقهاء والقراء
 وذلك نفي اجماع الامم على ما ذكر وهو وجه قطع مقتضى العلم والعقل بوجهها ولذلك قالوا في
 قرآنية السجل بقرآن انكر قرآنية ما في سورة النمل ولا يكون انكر قرآنية ما في اويل
 السور فثبت **قال** واختلفوا في السجدة في اويل السور **الاول** اعلم ان في السجل
 ستة اقوال وذلك انهم اختلفوا اولاً في انها في اويل السور من القرآن اولاً فاختار
 قدمه الحنفية الكا وبه اخذ مالك وهو القول الاول من الاقوال المذكورة والذاهبون
 الى الشق الاول من الزيد المذكور اختلفوا في انها من السور او لا وعلى الكا وهو الموافق
 لما روى عن جعفر الصادق رضي الله عنه قال السجل سيجان السور فانهما ليس
 جزءا منها اختلفوا في انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور وآيات بعد السورة
 المصدرة بها انزلت لذلك مذهب المتأخرين من الحنفية الى الاول وبهذا ثمان الاقوال
 المذكورة وذهب البعض الكا وهو ثالث تلك الاقوال والذاهبون الى الشق الاول

في الزيد

من الزيد الثاني اختلفوا في انها من كل سورة مصدرة بها او من الفاتحة فذهب الامام
 الى الكا في قوله القدم وهذا رابع الاقوال المذكورة والذاهبون الى الشق الاول من الزيد
 الثالث اختلفوا في انها آية منها او بعض فذهب الامام الشافعي الى الاول في قوله الجديد
 وهو محسن ابن المبارك ربه وهذا خامس الاقوال المذكورة وذهب الى الكا بعض
 الكا على ما ذكره المحقق الفاضل وهذا سادس الاقوال المذكورة وبهذا التفصيل تبين
 ان محل الخلاف بينهما خمسة لا ثلثة كما توهم من قال اعلم ان ههنا اختلافات ثلث
 لانهم اختلفوا اولاً في انها من القرآن او لا وعلى تقدير انها من القرآن اختلفوا ثانياً في انها من
 السور او لا وعلى تقدير انها من السور ترد دوا ثانياً في انها آية منها او بعض آية منها مع اول آية
 من السور آية ثم انه لم يصح في قوله ترد دوا ثانياً لانهم لم ترد دوا فيما ذكر بل اختلفوا
 فيه قطعاً فذهب كل فرقة منهم الى شق من محل خلاف ولم يحسن في قوله في انها مع اول
 آية من السور آية اذ فيكون ما انضم اليها من اويل السور بعض آية لا آية كالاخف وانصح
 ما في جهور محال لخلاف من القصور والمصداق يقتصر على التوضيح لا يوجب الخلاف بين عامة القراء
 وجهور الفقهاء ثم انه لم يذكر من تلك الفرق الاول وذكر من تلك الفرق الكا ولم يتعوض لرد
 فكان الختام عند ما ذكر فذهب بعضهم الى انها آية من كل سورة مصدرة بها **قال** بهذا البند
 بلاخر **الاول** عن سورة البراءة فانها من السور وليست آية منها بل خلاف **قال** من غير الفقيه
الاول وذهب بعضهم الى انها ليست من القرآن اثبات هذا الخلاف بها لا ينافي
 نفي في شرحه للموقف حيث قال واما السجل فلما في انها متحققة بكتاب الله الا انه كونه
 آية من كل سورة او كونه آية مفردة لا في كونه من القرآن في اويل السور اذ لا خلاف
 فيه ومن قال به فقد توهم لان الخنف في الخلاف المعتمدة المستند الى دليل شرعي يتردد
 اليه قوله من الامم التي لا جرة بها عند ذوي الايمان والكتب ههنا مطلق الخلاف
 وبهذا التفصيل تبين فاما قيل ولا يخفى عليك ان بين كلاميه في الكتابين تنافيا
 ومنشأ وارجاع الفقيه قوله ومن قال به فقد توهم الخلاف المذكور في قوله اذ لا خلاف
 فيه ولا وجه له **قول** ومذهب مالك **الاول** قال الامام القوطي في تفسيره الصحيح من هذه الاقوال
 قول مالك لان القرآن لا يثبت باجبار الا كما دوا بما يوطقه التواتر العقل الذي لا يختلف
 فيه قال ابن العربي وكيف انما ليست من القرآن يعني في اويل اختلاف الكا فيها

فسرو

اعلم ان في قوله القدم
 ودعوت آية في قوله القدم لم يتركها
 جزءا من غير

ابن الخطيب

والقرآن لا يخلف فيه والاحبار الصالحون لا مطعن فيها والى علم ان البسملة ليست
بآية ولا بعض آية من الفاتحة ولا غيرها الا في النحل وحده انتهى وبهذا البيان بين ما في
قول من قال لا خلاف في ان التسمية ببعض آية من سور النحل وانما الخلاف في التسمية
في اواخر السور وعن قدام الحنفية انها ليست من القرآن وان بقية التواتر في قول
القرآن بقوله بسم الله الرحمن الرحيم لا خلاف في ان التواتر في قولهم بالخط في الاول انها من القرآن
قالوا الصريح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك
ولست بآية ولا فرض آية من سور فصلا رحل الخلاف انها آية واحدة
غير متعلقة بشيء من السور او مائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة
كالآيات المتكررة في بعض السور مثل فبأذن الله تعالى الملك الذي لا يملكه الا الله تعالى
من محل النظر وهو قول ولا خلاف المتأخرين منهم بالخط في الاول انها من القرآن
وذلك ان طرفة القرآن لما كانت التواتر العقلي الذي لا يخلف فيه لم يسق مجال لا
بقراءة البسملة في اواخر السور بالاول الظنية كيف وقد اعترف بذلك القائل بان
قولهم بسم الله الرحمن الرحيم لا خلاف في ان يقال ان مراد من المذهب في قوله الصريح من المذهب
مذهب ابن حنيفة ومن الاول المذكور ما سدل بها على مذهبهم معنى كماله للتأثير في
من مشايخ الحنفية بالخط في المسائل المنقولة من ابي حنيفة المتعلقة بالبسملة انها
من القرآن عند قالوا الصريح من مذهبهم انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل
والتبرك به بين آياتها وهو ان كونها من القرآن لا يستلزم كونها آية تامة وعلى تقدير
كونها آية تامة لا يلزم ان يكون آية واحدة وعلى تقدير كونها واحدة لا يلزم ان يكون
نزلها لما ذكره في شرطية المذكورة في موضع المنع من وجوب وايضا لما كان شرط
المذكور وهو ان يكون متوقفا على وجه التواتر بكتبهم معتبرا في قول القرآن لم يسق مجال
للاختلاف وفي قراءة البسملة ولا في غيرها للتأثير بين القرائين والاختلاف فيها
والحقيق ان القرآن في كتب القوم يسوق في معنيين احدهما هو المراد منه في الوصف
العام المحمود بما اجته فيه القدر المذكور وهو المراد في الكتاب الذي احدا كان
الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكرنا في انفا والكا اعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل
على نبينا صلى الله عليه وسلم وحيا متلويا غير منسوخ التلاوة وهذا الخلف للاختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

ففيه وهو المراد من القرآن الذي نقل فيه الاختلاف من السلف والخلف والقرآن
في عرف القراء والمفسرين والمشهور من مذهب ابن حنيفة رجح ما نسب الحنفية في قوله هو
مذهب ابن حنيفة ومن تابعه لا ينطبق المشهور من مذهبهم ولا المذكور على انه الصريح
فاكتب الخلف الفاضل الى التاويل الآتي ذكره تطبيقا له على ما هو مشهور من والآيات
البيضا ولا قدر في الحنفية بقوله ولم ينص ابو حنيفة فيه فظن انها ليست
من السور عند ان عدم التنصيص فيه لا يصلح منشا للظن المذكور وعلى
ان يقال انه صحيح لم وان لم يكن موجبا وكفى ذلك القدر في التوقيع **قال** وانما كتبت
للفصل والتبرك بالابتداء بها **اول** يعني انها كتبت في انشاء السور للفصل بينها
وكتبت في اول الفاتحة للتبرك بالابتداء وكلام الله تعالى بها تمام التعليل لمجموع الفصل
والتبرك ولذلك اجمع بينهما باداة الجمع ولكون مدار الفصل بين السورتين على انتهائهما
بينهما قالوا احدى الطوال مجموع برأه والافتال ولم يلتفتوا الى الفصل بينهما بام
آخر ومن لم يقف على هذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وانما قال كتبت
دون انزلت لان كلامه على قدر عدم كونها منه الا آية لم يصيب في قوله تبركا بها لانه لا يلزم
من ان يكون مراد من الفصل الفصل في الانزال او الفصل في الكتابة ولا وجه للاول
لان آيات السور لم تنزل مجمعة مرتبة فتعني الكا وقد عرفت كما سبق ان تمام التعليل
حينئذ مجموع الامرين المذكورين في حق المقام اجمع بينهما باداة وسبب تامة بهذا الكلام
قال فنتى من ذلك **اول** ارضي القول بان نزول الفصل المذكور اخلافا آخر
وذلك ان الفائدة المذكورة يحصل على كلا التقديرين فكان من كان للفتاة الى كل
منهما الا ان الاصل عدم القول بالزيادة على قدر الحاجة فلهذا رجحوا الاول وقالوا
في الصريح من المذهب انها آية واحدة **قال** او آيات بعد ذلك السور **اول** الكشاة ان
السور القصيرة بالبسملة المذكورة كما سبق حيث قال فذهب بعضهم الى انها
آية من كل سورة مصدرة بها **قال** ونقل عن بعض الكشاة **اول** لا يخفى ما في هذا
التعبير من من التحقير من حيث ضمن اضافة الى الكشاة الاخبار عن كونها من ذلك الجنس
فكان من مظهره الاستنباء ووجه التحقيق في مثل هذا المقام لا يكون الى ذات المسئلة
بل الى ما نقل عنه من الكلام **قال** الاول ثبوت القول الاول الى آيات كديت

مص

نو

والبحر والسم وفتحها **اول** المراد من فقرتها جمهورها كل منها فلا ترد ما اورد صاحب
الكشف على الكشاف حيث قال انه يقتضيه اجماع اهل المدينة علمه وليس كذلك فان جماعته
من فقرتها من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم منهم ابن عمر رضي الله عنه والزهري وغيرهم يدون
انها آية من الفاتحة **قال** حتى قال ما لك لا ينبغي ان **اول** يعني ان ما لك وهو امام اهل
المدينة في عصره بالغ في ذلك حتى قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة اصلا لا جهر ولا سرا وانما لا يقرأ
في الصلوة عند جامع انما من القرآن في الصحيح من المذهب لانه لا ينص في الجهر ولا يستحق الفاتحة
حتى يخرجها من صلاته الجهر بالفاتحة وروى عن ابن بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن فضال وانس وغيرهم رضي الله عنهم كانوا يخفون التسمية
وكثير منهم قال الجهر بالتسمية اذ ابيته والمنسوب اليهم باطل لغاية الجمل عليهم السلام بالسمع
وانما قالوا ولا سرا لانه على قدر قرائتها ستر اتفق احتمال كونها من القرآن على ما افصح عنه الامام
سفيان الثوري في اصوله حيث قال وظاهر ما ذكره علي وناظر الكتاب يشهد به بغير ما ذكره المتأخرون
من مشايخ الحنفية فانهم قالوا لم يفتحوا القراءة وكفى بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا
التسمية عن التقوذ وادخلوها في القراءة ولكن قالوا الجهر بما لا يلهي من خروجه كونها
آية من القرآن الجهر بما يغترل الفاتحة في الآخرى وانما قالوا لا يخفى بها ليعلم انها ليست بآية
من اول الفاتحة فان المتفق في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاولين **قال**
الثاني انه قال وانما كتبت للفصل والبركة **اول** يعني للفصل بين السور وللدلالة بها بتركا
على ما نص محمد قال في البوايع روى الحافظ عن محمد انه قال التسمية آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور وللدلالة بها بتركا وليست بآية واحدة منها ذكر السيد ابو القاسم
السمرقندي انما كتبت التسمية في سورة براءة اذا كتبتها او وصلها بسورة الا ان قال اما
اذا ابتداء فليست بآية وليست بالتسمية وفنه دليل ان من ابتداء بآية الاكرس او شهد
او بوسطا سورة ينبغي ان يأتى بالتسمية بتركا ونبتما بها كما فتنا جميع الامور كذا
في فتاوى تاننا خان قلا عن الحجة وفي النوازل سئل محمد بن مقاتل عن رجل ابتداء
بقراءة سورة البراءة ولم يستم قال اخطأ وقال ابو القاسم الصحيح قال محمد بن مقاتل
ان الرجل اذا اراد ان يبتداء لقراءة آية من سورتين سور كان مأثورا بان يستعبد
بالله من الشيطان الرجيم ويقول بسم الله الرحمن الرحيم وكذا سورة البراءة الى

كلام واذا وقفت على هذا فقد عرفت ان فائدة الفصل لا يستلزم سورة البراءة وفائدة
البركة يستلزمها ومن هنا انما وجه احدا به المص في جعلها فائدة مستقلة وعلم احدا به
الحجة الفاضلة في تغيير تعبير حق الانصاح **قال** وتؤيد ذلك انه سبب ابتداء او ابدل
السور بذكرها **اول** وقته فظلالا ان عبادات المص كتبت للفصل والبركة بالابتداء
بما كما بدأ بذكرها في كل اوردى بال وراوده منها تشبيه البركة بالابتداء بها كتابة في ابدل
السور بذكرها في اول كل اوردى بال ثم انه ليس فيه امر ايد على ما دل عليه كتبت في مقام
انزلت حتى يصلح ان تذكر في موضع التبايد وبما قرنا من مراد المص من التشبيه المذكور
تبين ان الفاضل التقط زانه لم يحل المرام في هذا المقام حيث قال واما البداهة فبما
ويذكر التسمية فليس بينهما كثر فرق وكذا الحجة الفاضلة حيث قلده **قال** فتعني
بما قرنا **اول** قلده فمما قرنا الفاضل التقط زانه فانه قال وعبارته المص في تقريره
ابن حنيفة يحتمل الراي بين مع رأي قداما والحنفية ورأي المتأخرين منهم ولست لاد بالابتداء
في المصحف ظاهر في دفع الراي الاول ويقول ابن عباس رضي الله عنه في دفع الراي الثاني
الا ان النسب الى قوله المدينة والبحر والسم وفتحها **اول** وفيها وفيها انما كتبت الراي الاول
لانه المذهب عندهم حتى قال ما لك لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة لا سرا ولا جهر وكذا قول
المص وانما كتبت للفصل دون ان يقول وانما انزلت للفصل فليكن هذا قول
لست بآية من الفاتحة ولا من غيرها انما لست من القرآن اذ القرآن مفصل الى السور
وسورة الى الآيات فلو كانت من القرآن لكانت آية من سورة الا انه غير مطلوب حيث
جعل الامم المذكورين ولعل على عدم اعتداد المص الا الخلاف الاول ولم يصب فيه
اما اول فلان ولا التما على ما ذكره غير ظاهر وانما ولا التما على ما ذكره بقوله تحول على ما هو المشهور
من مذهب ابن حنيفة على وفق ما ذكره في هذا كلامه واما ما بينا فلان المدلول المذكور لا ينبغي
ان يقصد المص لان يدفع كل من الراي المذكورين احصاه على ما قرره الفاضل المذكور
صريح في اعتداده كلاما من الخلاف الاول **قال** وان كان ظاهره مفسدا ولا **اول**
لانذهب عليك ان فما ذكره من التوجيه الزم على المص امر من ما كرر من احدهما معنوي وهو
ان لا يعلم ما هو الصحيح من مذهبه الذي ينتهي اليه ويقصد ابطاله ويعد ومن جملة خوايد كلام
في هذا المقام والكلام لفظ وهو الاختلاف بحق العبارة عما قصد افادته من المرام ولا يخفى على

من انصف وبالنصف التصف ان واحدا منها لا ينبغي ان نسب الى الفاضل الا انما خصوا
 الى من هو مثل من الاعلام **قال** الا انه عدل عنه لغايتين **اول** وعرفت انما كان ما ذكره
 ثانيا لا ينبغي ان يراد فاني اعدت من جملة ما يفاد **قال** الاول ان يراد النفي **اول** هذا معناه
 بانه لو انعدل عما هو حق العبارة لكان الرد على المخالف بطريق بانه ضرورة ان عدم
 كونها من القرآن ستلزم كونها آية من السورة والرد على هذا الوجه المذكور باللفظ
 وايضا منتظم الكلام **ج** الرد على مخالف آخر فقد تكرر **قال** والثاني ان يراد ما **اول**
 لا خفاء في ان ائتمن بهذا الرد على مقدمه غير بينه ولا مبينه ولا مسلم عند الخصم وهي ما قدم
 من ان القرآن مفصل سورة او سورة آيات بحيث لا يوجد فيه شيء خارج عن السور
 والرد عليه ادعى وعلى تقدير عدم العدول عن النظم اظهر كما لا يخفى **قال** اي اذا كانت
 آية من القرآن الى **اول** دلالة ما ذكر على هذا المعنى مما لا يخفى فنه على تقدير ان يكون قوله
 سور احالا او ففعولا ثانيا واما على تقدير ان يكون تفسيرا فباعتبار ان العدول على فصل
 سورة الى فصل سورة لا يدل على ان تفصيل سورة تفصيل نفسه بعينه وهذه الدلالة
 من قبيل الدلالة الرابعة التي اثبتتها البلقا، وموجب ذلك المدلول ان لا يوجد شيء من القرآن
 خارج عن السور هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى
 بعض الاوامر **قال** ولذلك لا يخبرها **اول** اشار الى ما قدم من ان السمة ليست بآية
 من الفاتحة ولا من غير ما من السور وهذا التعليل على وفق ما في اصول الامام الحسين
 حيث قال واما قالوا يخفى بها يعلم انها بآية من اول الفاتحة فان المتعين في حق الامام
 الجبر بالفاتحة والسور في الاوليين ومنه تقرير التعليل المذكور على عدم الاعتداد
 لكونها بعض آية من الفاتحة ومن السور فانه على تقدير الاعتداد به حقه ان يقال يعلم
 انها ليست من الفاتحة الا ومن هنا انكشف لك ان وجه الكلام في هذا المقام لم يكشف
 على المحل الفاضل ومن هذا حذوه من افاضل الانام **قال** الاول ان تفرع ترك
 الجبر الى **اول** هذا ما افاده الفاضل العفان زار بقوله واما في الخلاف بانها ليست
 من القرآن اصلا او آية من اول السورة ولم يعتبر آية فردة او بعض آية من اول السورة
 و **ج** انتظم تفرع عدم الجبر على انها ليست بآية من الفاتحة ولا من غير ما كان انتظم تفرع
 الجبر على انها آية ولم يتوجه الامر اخى بانه لا يلزم من عدم كونها آية من السورة ان لا الجبر بها

لجواز ان تكون آية فردة او بعض آية من اول السورة على انك اذا حكقت هذا السبق محقق
 استدل بالاجابة بانها علم ترك الجبر فليتبأمل وقد رده بعض تلامذته حيث قال انتظم
 تفرع عدم الجبر على انها ليست بآية من الفاتحة ولا من غير ما لا يتوقف على عدم اعتبار كونها
 آية فردة او بعض آية من اول السورة بل الانتظام حاصل بدون هذا التكليف والوجه
 الالحاق بهذا القسم من درجته الاعتبار وابتداء النزاع على التردد غير حاصل ثم قال
 في مقام الاشتغال بما هو بالتأمل تأملنا فوجدنا الكلام يتبعني تحتق المقام لان احمل الادل
 بان هذا الاستدلال بل الاخر ارض في هذا المقام ان تفرع عدم الجبر على كونها ليست بآية
 من الفاتحة ولا من غير ما من السور والآية فردة او كل واحد من الاحتمالات الثلاث يفضي اليه
 بها مقدم الجبر يكون ناشئا عن الجميع لا عن بعضها فقط فلما ثبت لهذا الامر ارض من دافع ولا دخل
 في دفعه لكون ما ذكر اجابا الاستدلال لا على **قال** ولا في غير ما **اول** لم يرد في غير ما مطلقا
 بل اراد غير ما من السور المصدرة بها وقد ذكر التنبه عليه فيما تقدم فالتق به هنا والمراد من
 التسمية المذكورة في هذا المقام ما لا يحمل الا من الاعراب وهي التي قدرت بها السور لا مطلقا
 التسمية المسطحة لما لا يحمل من الاعراب المذكورة في اثنا سورة الحمل على انها جزء من الكلام
 فلا خلل في قوله لان حاصله انها ليست من القرآن على رأيهم **قال** وهو مردود بان السور
اول مرجع الرد الى ما قلناه انما من بعض تلامذه الفاضل العفان زار الحق انه لا وجه
 لرد المذكور لان مراده ان يقول ان ما ذكر بيان المبنى والاخبار به وان كان ضعيفا لا الا
 ولما كان الاخبار بالمبنى المحتل من غير تعرض لبيان الخلل لا في نوع قصور قال فليتبأمل
قال فلا يجبرنا خذهم **اول** لان الاصل في الاذكار الاخفاء وكيفية الافتتاح مستشاه
 من هذا الاصل بالنظر فلا يخفى لما قيل لا يستلزم عدم التواضع عدم الجبر في الصلوة
 فانه يجز في بكية الافتتاح ومن زاد في تقرير قوله مع انه اذا حمل مكان الله اكر الله اجل
 لا يكون من القرآن فقد ضبط حيث زعم في بكية الافتتاح الله اكر من القرآن **قال** ولا يخفى
 على ما قيل **اول** عدم توجهه متوجه على ما قدم من بيان وجه التفرع الواقع في كلام الحكم
 في ما ذكره التصدير بآية التفرع كما لا يخفى **قال** والثاني ان الاستدلال باثبات السلف
اول تفصيل هذا انهم استقوا على كتبها خط القرآن في اواخر السور ولو لا ذلك سنة
 لما جمعوا عليه فان كتبه اسما السور لما استدعت في زمان التابعين لم يثبت الاسما من جوعهم

استفاد من كتابه
 ما ذكره في كتابه

عليها في انكارها والنقط والاعشار وقلوا هذه بدعة وزيادة وانما اثبتنا اعتمادا على انها
 مكتوب بالخط القوي فانها لا تلبس به ولا يفرقها بل فيها منفع حيث كانت
 اهلون على الحفظ فلو كانت كتابة البسملة في اوائل السور بدعة كما كنت كانه يفرق
 عنها من غير انكار وتبدع واما في الفصل فممكن ان يحصل باحتمال خط او بان يكتب
 بالخط سورة اخرى وعداياتها كذلك كما في سورة برادة ثم ان اثباتها في جميع
 السور دون برادة على الخصوص كالقاطع بان ماخذ التوقف واذا تحققت
 هذا فنقول ان اريد من السلف الصيغة رضى الله عنهم فيما ذكره المصنف بقوله قد اثبتنا
 السلف في المصحف مع توصيتهم بتجديد القرآن على ظاهره وان اريد منهم ما يعين التبيين
 فلا بد من حمل الاثبات المذكور على الاثبات بخط القرآن حتى ينتظم قوله معوصيتهم
 بتجديد القرآن ويتم الاستدلال المذكور فكلام المصنف في اصوله حيث قال وانما اثبتنا
 الاثبات في دقات المصاحف لان الصيغة رضى الله عنهم انما اثبتوا في دقات المصاحف
 لتحقيق النقل المتواتر فيه ولذا ادوا بتجديد القرآن في المصاحف وكرهوا التغيير
 واثبتوا في المصاحف ما انفقوا عليه ثم نقل اليها نقلا متواترا فثبت به العلم
 قطعا صريح في المعنى الاول فتأمل بغيرها شيء وهو ان ما نسب المصنف الى السلف في كلامه
 بقوله قالوا قول الصيغة ايضا على ما نقلناه انما من اصول الامام الخرس فذكره في طرف
 الخالف في موضع الاستدلال على حمل الخلاف بجهل لاصح بنا كما لا يخفى **قال** لما عرفت
 من انه لم يثبت اليها **اول** لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف لانه خارج عن قانون
 المناظرة فان بناء الاستدلال على عدم القول بالفصل شائع فيما بين السلف واما بناؤه
 على عدم الانتفاء بالتأمل بالفصل في واقع فمفهوم ثم ان موجب قوله فثبت فينا
 من ذلك اختلاف اخر وهو انها آية واحدة منفردة وآية بعد ذلك السورة المصدرية
 بها وبعض آية ثم نقول لما عرفت من انه لم يثبت اليها **قال** فاذا كانت
 من القرآن **اول** اي واذا كانت البسملة في اوائل السور من القرآن كانت مائة واحدة
 من كل سورة مصدرة بها **قال** كما استرنا الله **اول** يعني بقوله فاذا كانت من
 القرآن كانت آية من كل سورة وانما قال كما استرنا الله لان ما قصد الرد والاحتمال
 المذكورين بقوله يجوز ان يكون آية واحدة او بعض آية من كل سورة واما رد الاحتمال

الثالث فيلزم منه تبعا **قال** انه انما يدل على انها ليست آية واحدة **اول** يعني انه يدل
 على انها من القرآن وانها ليست آية واحدة الا انه ترك حذر الحدلول لطهورا كالتفاد بقدر
 منه **قال** الا انه التجاء الى كونه **اول** عبارة الفاضل الفخري في الا ان يقال القول بكلفها
 مائة وثلاث عشرة آية لامن السور محال لم يقل به احد ولا يخفى ما في جميع بين قوله القول بكلفها وقوله
 لم يقل به احد من الركاه ولو قال الا ان يقال كونهما بالمسلم عنها ثم انك وعرفت ان هذا
 الاحتمال ما ذهب اليه بعض فمهم على ما حرق به المحقق الفاضل حيث قال فثبت ومن ذلك
 اختلاف اخر فلا مجال لان يقال ما لم يذهب اليه احد فالعبارة عن هذا الجواب الباطل بعبارة
 ذلك الفاضل اول لان البقاء الى الفهم من عبارة الالتجاء والكون الواقعتين في
 هذا الفاضل هو ان يكون له نوع شيان **قال** اعترض عليه **اول** بنسبة السؤال والجواب
 على ان يكون المراد من الاثبات في المصحف الاثبات في دقات المصاحف لا اثبات الصيغة رضى الله عنهم
 وعرفت ان المراد منهم اثباتهم بخصوصه فلا الجاه للسؤال والاعتناء للجواب والله
 اعلم بالصواب **قال** الطائفة قالوا **اول** حقه ان يقول الصواب ان يقال اذ
 لاصحة لما ذكره قبل الاعتناء بوجود الاعتناء رضى الله عنه فليعلم بقوله فلو لم يرد
 عن التسمية **قال** ويؤيدانه مثل عثمان رضى الله عنه **اول** وجه التأييد ان السؤال يسبب
 ترك الشيء انما يكون اذا كان تركه في مظنة وجوده وهذا هو الظاهر وان كان خلافا فمحملا
 احتمالا لا محسوسا ولذا قال ويؤيدون ويدل عليه **قال** الثاني انه اجتمع **اول** يعني انه
 محتمل ان يكون القول المذكور بناء على اعتبار نزول الفاتحة مرتين وعرفت مما سبق
 انه لا قطع ببطلان ذلك الاعتبار وانما الف في اعتبار نزول الفاتحة مرتين على الرواية فالوجه
 في رده ما ذكره الفاضل المحقق على ثبوت بيان بعيد هذا الماقتل ان ذلك المفسر غير
 معلوم اذ يكفي للمعتذر عدم العلم بعدم ولا حاجة الى بيان وقوله قطعا كما لا يخفى **قال**
 لا يلزم منه كون الفاتحة **اول** بل الظاهر منه كون الفاتحة سورتين من القرآن وهذا اظهر
 فداما ذكر وان كان احدهما يستلزم الآخر ولزوم كونهما اربعة عشر آية من القرآن
 على تقدير نزولهما مرتين على الرواية ظاهرا فيكون سبع آيات من القرآن وهذا ايضا
 ظاهر وان خفي على بعض الناطقين في هذا المقام هذا ما ذكره صاحب الكشف بقوله
 وقيل المراد من كانه اثنا عشر آية ايضا وليس وان كانت بعض آية منها لکن تركها

ن

ن

يتضمن ترك آية لكونها عبارة عن الجمع **واسم** حيث قال بعد نقله وهذا احسن وذكر الفاضل
 الفتا زانا الصامعلا بالوجه المذكور والمحتمل الفاضل لما رأينا في التعليل المذكور من فطنة المسألة
 بان يقال لو نظرنا ذلك فترك بعض الآيات من ترك التوراة وترك الآيات من ترك السور
 والتعرض لترك السورة البالغ في الدوعدل عنه التعليل بوجه آخر حيث قال لان عبارتها
 بعينها آية تامه في مواضع اخر ثم رد على اهل الوجه بقوله وفيه ان الخلاف بين الائمة اياه وفيه انه
 لا خلاف فيه ولكن الخلاف حدث بعد الصدر الاول فقلوب كلام ابن القيس رض في محل الخلاف
 غلط ومن يشاهد وجه انقضاء ما **وتس** في رد وجه العود والمنقول انما ولا يخفى عليك ان المقصود
 هو الترجع على وجه يظهر ان المعصود الاصل هو اظهار كون البسملة آية في اولى السور كما كان
 الخلاف فيه لا مطلق للترجم وظاهر ان هذا انما يحصل بالتصريح بكون ترك البسملة ترك الآيات لا بالترجم
 يجوز ترك ترك التوراة **قال** الرابع انه اراد الحاق المعلوم **اول** وذلك لاقا مثل الحاق
 ابلين بالملك في قوله تعالى فمجدوا الا ابلين ليس فيه اطلاق المتروك على المعلوم مجازا بترجمه
 من ترجمه المعلوم كما توهم من قال بغيره انه جعل المعلوم في سورة براءة بمنزلة المعلوم ثم ترك
 فكون المتروك مائه واربعة عشرة آية لانه طريق آخر من طريق الحاق غير طريق التعليل فان فيه
 لا يطلق لفظ الغلب على الغلب عليه مجازا اذ فيكون رأيت سورا اذ رأيت سورا
 رجلا شجاعا من قبيل فجدوا الا ابلين فان فيه لم يطلق لفظ الملك على ابلين لاجل
 ولا ضمنا بل الحق ابلين بالملك عند الاجناس عن سجودهم وطريقه التعليل انما هي هذا دون
 ذاك والفرق بينهما دقيق جدا ومن رام زبادة كحقيق في هذا المقام فليتنظروا لنا المعلوم
 في التعليل في سلك المطالع **قال** وهو مرفوع **اول** تهذا ما ذكره صاحب الكشف بقوله
 وفيه هذا الباب يمنع الاستدلال به والفاضل الفتا زانا لم يلفت اليه في رد هذا الوجه
 المذكور لما قدم من ان الاستدلال المصم بقوله ابن عباس رض في دفع الرأي الكافي في دفع
 كون التسمية آية واحدة من القرآن انزلت للفضل والتبرك ولا ذهب عليك ان الغلب
 وان كان التسمية سورة واحدة لا يخل بالاستدلال المذكور وذلك واما ما **وتس** في رد
 ان الاستدلال به مبني على انه لا نزاع في انها كتبت في اولى السور غير براءة تعلم النبي صلى الله عليه وسلم
 وان النزاع في انما من القرآن وآية منه ولا يشترط في ان لو جعل من باب التعليل المتروك على
 المعلوم لكان التعليل بالنظر في السورة الى متعني براءة البسملة في اولى السور بالنظر في السورة

الى انعدمت فيها وليست الا واحدة ولا يكون الغلب في التسمية سورة واحدة فيتم
 الاستدلال على تقدير ان يحل على التعليل فلا يخفى ما فيه من التعقبات الباردة والسكوت
السادس اذ في لا يتم الاستدلال المذكور ما نقل عن ابن عباس رض وحده بل يحتاج
 الى ضم مقدم اخرى اليه وهي انها كتبت في اولى السور غير براءة تعلم النبي صلى الله عليه وسلم وكلام
 المصم فلو عني **السادس** الى اعتبار هذه الضميمة وقد عرفت انه لا حاجة اليها في تمام الحرام في
 هذا المقام وههنا وجه آخر ذكره الفاضل الفتا زانا حيث قال واراد بالترك عدم
 الاتيان ولو في محل لا يتصور منه كثرة براءة وجه يصير المتروك مائه واربعة عشرة آية
 وهذا ضعيف جدا وانما قلنا انه وجه آخر لان ما ذكره طريقه عدم الحاق لا طريقه التعليل
 والفرق واضح وانما لم يلفت اليه الفاضل لانه لا جدوى نفعه في دفع المخذور المذكور
 فان البسملة اذ لم يكن في اول براءة آية لا يصح ان يقال لم يأت اربع عشرة آية من القرآن
 فلا بد من المصير الى الغلب بعد التاويل المذكور والفاضل الفتا زانا لعدم نطقه لهذا
 اكتفى بتضعيفه ووجه على ما ذكره بعض تلامذته ان السطره وارودة للمعتمد على الترك بمعنى
 انه لا ينبغي ان ترك لئلا يخل بكثرة من آيات التوراة وهذا لا يمكن ان يقال في غير الموقى بانه سورة
 براءة فكيف يوجب تركها ومن قال في تور الوجه المذكور ان المراد بالترك عدم الاتيان فانه
 ربما يطلق عليه كما يقال ترك المسند اليه والمسند يحذف عدم الاتيان لم يدرك ان غير الحاق في المثال
 المذكور هو المسند اليه والمسند حقيقة فالكلام على التاويل المذكور صحيح بخلاف الذي نحن فيه
 فان غير الحاق في سورة براءة ليس بآية من القرآن فالكلام بعد التاويل المذكور غير صحيح ثم قال
 ذلك القائل في تضعيف الوجه المذكور وفيه ان الكلام موقوف لزوم الترك ولا مزمه في
 عدم اتيان البسملة في براءة بل الزم في اتيانها فيها فالقول بان المزمه بهما ترك المجموع وهما
 حاصله وان لم يتحقق في بعضهما ليس في عند من لم ذوق صحيح لان ضم ما يوجب المزمه الى ما يوجب
 المزمه قصد الى المزمه مجموعها مما لا يرتضيه من له ادنى مسكة ولقد اخطأ في قوله بل الزم
 في اتيانها فيها خطأ فاحشا وقد مر فيما سبق نقلنا عن النوازل وغيره ما يفي في كشف الغطاء
 عن وجه الخطأ في الكلام المذكور وهو مبني وجه الضعيف الزبور وفاد الجنب يسري
 الى الجنب فظهر ان فهم الضعيف من الوجه المذكور من ضعف التوراة **قال** وفيه حجة على
اول اعترض عليه بان ما ذكره في الفعل القبيح الواحد والفعل المتك وبني في القبيح

ن

في جمل العادات واما الفعلين اللذين لسانه مرتبة واحدة في القيمة فلا اذ لم يكن في ان يكون
زبد سببا في الجمل لموت النعم اقبل من كنفه اياه ولا شك في ان ما نحن فيه من هذا القبيل
فان كونه سببا لا يعدم في القرآن اقبل من عدم ذكره باللسان وليس في لسانه لان من انما
من ان ترك القاري السبيل في اويل السور يكون سببا لا يعدم في القرآن وذلك نعم
فان ترك المذكور انما يكون سببا لعدم قرأته القرآن بتمامه ولا فرق بينه وبين عدم ذكره
باللسان بتمامه لا حب العلو ولا في الجمل من انما ذكر الغفول عن المتفرع على ترك السبيل
في اويل السور عدمها المقابل لوجودها في لفظ من تركها لا عدمها المقابل لوجودها مطلقا
والزمانية في القيمة بالنسبة الى الترك انما هي في الثاني دون الاول فتأمل **قال** ولا مجال للاعتبار
بالاعدام الى **اول** لما في ان يقول ان يمنع ذلك ويقول بل مجال له بان يراد من الاعدام المذكور
التزام ما يؤدي الى عدمها وهو تركها وما بينهما من السببية مخرج بها في الكلام المنقول عن
ابن عيسى رضي الله عنه اذ لم يرد له ان يريد به ان السبب من الاعدام لا حقيقة ولا مجازا
فلا في ذلك وقد وقفت على سند المنع وان اريد به ان السبب من الاعدام حقيقة فلم يكن قصور
التقليب فيه لا توقف عليه فانه يجوز بناء التقليب فيه على ارادة المعنى العام من الاعدام
فان من هذا الكلام فلا خفاء في ان قيام الترك المذكور لتأثيره في الاعدام المزبور وما في
الكلام المذكور المنقول مخرج فيه فلو قيل من تركها فقد اعدم مائة واربع عشرة آية من القرآن
على الجوز الثاني في الاعدام لكان البقاء مستلزما للتقليب في التوخي اتم كما لا يخفى على ذوي
الانعام **قال** فان قلت لم تعلق البناء **اول** لعله ان البناء في بسم الله حرف الجر وحرف
الجر موضوع لافضاء معاني الافعال الى الاسماء فلا بد ان يكون حرف الجر متعلقا بفعل
الاسم وذلك المتعلق بهما محذوف تقديره ما ذكره بقوله بسم الله اقرأه وقرئ هذا الحرف
ما يتلو التسمية وهو المحقروا فاذا ذكر هذه القرينة لان الحذف لا يجوز الا اذا كان عليه دلالة
ومتعلق حرف الجر ان كان الفعل العام فالحرف يدل عليه وان كان فعلا خاصا فلا بد من
قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل لان دلالة الحرف الخاص وان كانت يخطئ مطلقا الفعل
لكونه لا يتعلق الى احد التعيينين الشخصي كالخاف وبهذا التفسير يتبين ما في قول المحقق الفاضل
فان حرف الجر وان اقتضى فعلا معناه المحجور الا ان دلالة الحذف لا تخطئ مطلقا الفعل
من الخلل فتأمل **قال** قلت محذوف تقديره **اول** فيه شايع بنا على جواز تركه لان

مص

مذكور

ما ذكر تقدير الكلام المتضمن لتقدير المحذوف المذكور لا تقدير الية بفضي معاني الافعال
الى ما بعد **قال** العبارة بمعنى معاني الافعال لان المراد ايضا بالالفاء والافضاء
في هذا المعنى متعدي بنفسه واذا تعدى بالباء يكون المعنى آخر لا يناسب المقام وقد افصح الجوهر
عن هذا في الصحاح حيث قال وافضيت الى فلان سرى وافضيت بيد الى الارض اذ
متها بباطن راحته في سجوده ولا خفاء في ان الادوات لها متعلقات الافعال انما
الاتصال لها في الافعال بوطئها مع تلك الادوات **قال** تنبيه على ان المعنى **اول**
من لم تنبه لهذا ترك قوله او اتلو واقصر على تقدير رسم الله اقرأه فضيع تلك التلكنة **قال**
كما ان المسافر **اول** يجوز ان يكون ان مقتضى على ان يكون ما وردت وجوز ان يكون مكتوبة
على ان يكون ما كان **قال** وبسم الله ارحل **اول** لم يقل او بسم الله ارحل لظهور ان
المراد التوزيع لا الجمع بقرينة ما تقدم من العطف بالواو الفاصلة في قوله اذا احل وارحل
قال فان حرف الجر وان اقتضى الى **اول** بهذا ما ذكره صاحب المحتاج بقوله ومنها
اي ومن القرآن المغني عن ذكر الفعل ان يكون هناك حرف اضافته فان حرف الاضافة
لوضوحها على ان بضم معاني الافعال لا ال الاسماء لا تنفك عن الافعال الا ان دلالتها
لا تخطئ الفعل المطلق فاذا اريد بضمها اجهة الدلالة اخرى وقد بينت فيما تقدم
على ما في قوله الا ان دلالتها لا تخطئ الفعل المطلق من جهة النظر فتدبر **قال** ثم زاد بيانا
وكشفنا عن حال مثال **اول** النظائر اراد باحد المثالين ما ذكره بقوله كما ان المسافر
اذا احل وارحل الى وبالمثال الآخر ما ذكره بقوله وكذلك الراعي فان ماله ايضا مكتوف
بالقياس على ما تقدم من بيان المثال الاول ويحتمل ان يكون المراد باحد ما ذكره بقوله كما
ان المسافر اذا احل بالآخر ما ذكره بقوله وارحل ويكون ما ذكره بقوله وكذلك الراعي خارجا
عن حيز الارادة لعدم الكشف عن حاله **قال** وقول بعض الاعراب خاصته **اول**
يتم عليه ان يقال لادلالة في قوله وقول الاعراب على انه قول بعض الاعراب خاصة لادلاله
في قوله قول العرب على انه قول بعضهم اذ لا فرق بين الاضافة الى الجمع والاضافة الى التثنية
في عدم الدلالة على تخصيص النسبة الى بعض المضاف اليه نعم لو قال وقول بعض العرب خاصة
لكان له وجه على ما زعم من ان الاعراب بعض العرب وانما قلنا على زعم لان الحق خلاف
ذلك على ما يقف عليه باذن الله تعالى **قال** فان قلت **اول** هذا ما اورد الفاضل

وهو

مص

بقوله وكان الانسب ان يقال الذي تليو التسمية القراءة لان الابتداء بالتسمية انما يكون
 في الفعل الذي يريد ان نفعله المستعمل علمه قوله وكل فاعل ببدء في فعله بسم الله كان
 مفعلا ما جعل التسمية ببدء له والضمير الفاعل لا المفعول كما ان تسمية الذابح انما تليو بالذبح
 للمذبح والذبح ما خوذ من كلام الله صلى الله عليه وسلم في حرم المرام وحقيق المقام **قال** ففي
 الكلام اضمار **اول** اراد بالاضمار المذكور بقدر المضاف وقد قلده الفاضل التفاتا
 ولا حاجة الى الاضمار بهذا المعنى لان نظام الكلام باعتبار الاضمار قبل الذكر على الوجه الذي لا خلاف
 في صحته ومضاهية لادالة المذكور علمه كانه قوله كما عدلوا بهما قرب للتقوى وذلك بان يكون ما
 عبارة عن اللفظ ويكون الضمير قوله عابدا على مدلوله ومن غفل عن هذا زعم انه لا بد من
 التقدير ما في الاول او في الثاني **قال** ان يقدر الابتداء اولى **اول** لوقال ان الاول
 ان يقدر الابتداء فيقال بسم الله او مؤخر عنه **قال** ويستشهد لذلك بجوابي **اول** هذا
 ما ذكره الفاضل التفاتا في قوله فان قيل ينبغي ان يقدر بسم الله ابتداء لان المذبح
 من الحديث وجوب الابتداء بها ولان الابتداء للعموم اولى بالتقدير كما يقدر في الظرف المستوفى
 الحصول والكون والحسن الفاضل قدم الله من الوجوه لقوته نظر الى الاول منها واصح
 الاول فان تقدير ذلك الفاضل اياه قصور اذ لا يلزم من وجوب الابتداء بها وجوب تقدير
 ابتداء الامراد بالوجوب الوجوب التام ووجهه الى التدرج بل غير حيث ترك التمسك
 بالحديث واورده ببدل ما ينظم حال العارفين والجاهل لم فان الكل يقصدون بالتسمية وقولها
 مبتداء بها وانما قال تقديره اللفظ في المعنى اذ في يظهر المعنى المقصود من اللفظ على الدلالة
 الوضعية ايضا والحق انها قرينة نقل الكلام وتقدير المرام في هذا المقام وذلك ان اراد
 من بعض النحاة هو الامام ناصر الدين بن ابي عمير الخليلي فانه قال في كتابه الموسوم بالانتصاف
 من الكشاف الذي تقدر النجاة وهو ابتدائي الخلق لوجوبها ان فعل الابتداء يصح تقديره
 في كل تسمية ابتدائي بها فعمل من الافعال بخلاف فعل القراءة والعام صح تقديره اولى الا انهم
 يقدرون منعني الجا الواقع خبر اوصفه او صله او حالا بالكون والانتصاف حيث واقع
 وتوثر في مجموع صح تقديره ومنها ان تقدير فعل الابتداء مستقل بالوضع من التسمية
 اذ الوضع فيها ان يقع مبتداء فتقديره ابتدائي او وقع بالحمل وانت قد درست اقراء فانما هي
 ابتداء القراءة اذ الواقع في أثناء القراءة ايضا لكن التسمية غير مشروعة في غير الابتداء

مطلب كتاب الانتصاف من الكشاف

ومما ظهر بالابتداء في قوله عدم كل امر خطير ذي البال لا ابتداء منه بسم الله ونوا بتر ولا يفاض
 بهذا ما ذكر من ظهور فعل القراءة في قوله كما اقراء بسم ربك فان فعل القرآن انما يظهر لان
 الالهي هو القراءة في منظوره الى ابتداءها الا ترى ان تقدم الفعل فيها على متعلقه لانه الالهي لا يترك
 في التسمية فان الفعل المقدّر كما بنا ما كان انما تقدر بعد ما اذ لو قدر قبل الاسم لغات الغرض
 من قصد الابتداء فدل على انه الالهي فوجب تقديره الى هذا الكلام وانت بعد ما وقعت على
 ما خذ فقد عرفت ان الفاضل التفاتا اخذ ثلث الوجوه وترك الكا والمحم الفاضل
 اخذ ثانيا وترك الثالث **قال** ولا مرد علينا **اول** هذا المختص بالذكر القائل المذكور
 بقوله ولا يفاض بهذا ما ذكر اليه تقرير التغيير في تقرير التنوير **قال** ودفع بعضهم **اول** المراد
 جمال الدين ابن هب م فانه قال في محضره الذي خص فيه الانتصاف المذكور والانتصاف للامام
 علي الدين العروة تقرير اقراء اسمي اخض بالقصود وانتم سموه لانه يفتخ ان التسمية واقعه
 على اقراء تكلم بخلاف تقديره ابتداء فانه يفتخ مصاحبه اول القراءة دون باقيها واستشهاد
 تقدير النجاة الكون والانتصاف ليس بجيد فهم انما فعلوه تمثيلا وتوقيرا ولو قلت زيد على النون
 او زيد من العلماء او زيد في البصرة لقدر ركب ومعدود ومقيم وكان من الاسمي الانتصاف
 فتدسب ان لك تمثيل النجاة بالكون والانتصاف انما هو لا يقصدون على ما بعينه بل يريدون
 الكلام على العامل من حيث هو على كل تمثيلهم بزيد وعرو لا خصوصيتها بل لتقع الكلام على ما
 فتكون اقرب الى الفهم واما ما ذكره ثانيا ان فعل الابتداء مستقل بالوضع لانه فان القراءة
 اسمي اخض واشمل قوله اذ الغرض منها ان تقع مبتداء فتقول موجبه فان ذلك يقع فعلا بالبداء
 بها لا باضمار فعل الابتداء ولا يثبت فان ذلك يحصل بالابتداء بالتسمية غير مفتقر الى شيء فان من
 صلي فبدا بكبير الاحرام او بداء في الضمير بخل وجهه لا يخفى في كونه باديا به الى اضمار بدات
 بذلك لكنه منعني الى ترك التسمية وشمولها لا يخفى فعلم واما ما ذكره ثانيا من ظهور فعل البداء
 في قول النبي عدم كل امر ذي بال لا ابتداء منه بسم الله فهو قطع وجوابه ان كون التسمية مبتداء
 حاصل بالفعل لا باضمار فعلها ولم نقل في الحديث كل امر ذي بال لم نقل منه ابتداء ولم يفر
 فيه بل طلبت وقوعها وخلافه فان قلت الباء في بسم الله في الحديث متعلقة بتقديره بخلاف
 وهذا وجه الدليل منه قلت لا يعقل عاقرته فان الحديث فيه حيث على البداء واما اشتنا
 ذلك فهو بنفس البداء لا بلفظها واما شمول تركه الشمول فذلك بانه لا يفعلنا وقوله اذ لو قدر العامل

مطلب كتاب الانتصاف

متقدّمات الغرض من كون التسمية مبدؤا ولعل على ان القصد حصول الفعل لا قولاً وكل من
استعمل ما كقول او كذا او غير قصد حصول تركه التسمية ففعله وقع الابتداء بها فقولاً كالنبي
اولا حصول العبادات وليس سوى اول العبادات ولا بد ايها **قال** والمشتبه يقول الخويين **اول**
عبارة الاستشهاد بالثبات المقام لان الواقع في كلام بعض النحاة التنوير بقولهم دون الاستشهاد
قال سواء قدر لفظ الابتداء **اول** في لادخل لتقدير الابتداء في فصول ذلك الغرض فلا يصح
القصد اليه ان يكون باعثاً لتقديره فليس منه هذا الرفع على حمل كلام استدلال على دعوى تمام الغرض
بتقدير الابتداء فلا يتجمل ما فصل اس لم يدع ان الغرض انما حصل بتقدير ابتداء حتى يقال
ان الغرض وقوع الابتداء بها وهو حاصل ان ابتداءها سواء قدر لفظ الابتداء او غير بل دعواه
ان فعل الابتداء مستقل بالغرض المطلوب من التسمية ان مستقل باقائه ومنه فهم منه فتقديره
اوقع وانسب لذلك الغرض فان دعوى كون الغرض حاصل بتقدير الابتداء لا يصدر عن المتميز
فضلاً عن التميز ثم انه لم يصعب في التعبير بالسؤال عن المسئول كالاخ في نعمته ان يقال لم يدع
الاستدلال ان تمام الغرض يتوقف على تقدير الابتداء بل قال لما كان تمام الغرض بفعل الابتداء هو
الافعال كان المشتبه للمقام بتقدير الابتداء دون تقدير غيره وقد افصح عن هذا بقوله فتقدير ابتداء
اوقع في الحيل ومن هنا اتضح ان الحق الفاضل لم يصعب في تغيير تعبيره حيث بدل عبارة
الحمل بعبارات المعنى ومن خطرات الاوامر ما سبق الى بعض الاوامر في هذا المقام من ان في تقدير
الابتداء امثالا للحديث قولاً وفعلًا وفي تقدير غيره امثالا له فعلاً فقط وليس كذلك الاول
اول وتوفي في الافصاح عن ف هذا الوجه ما تقدم نقله من اني هب من قوله ولم نقل في ذلك
كل او ذى بال لم نقل فيه ابتداء المعنى ليس في الحديث الامر باللفظ بل بلفظ الابتداء حقيقة وحكما
فليس في تقديره الامتنال له قولاً وعلى تقدير وقوع الامر المذكور ويكون الامتنال له على تقدير
تقدير الابتداء فعلاً لا قولاً **واما** فصل والاول ان يقال ان الغرض الاصلي من التسمية الابتداء
بها على وجه يشمل التلبس بجميع اجزاء الفعل وفعل الابتداء وتقدر لا ينفذ هذا الغرض بل
منافه فوجهه الى ما ذكره الحق الفاضل في دفع الدرجة الاولى ولم يأت فيه هذا القائل في حيز
نفسه الا قوله بل منافه ولو سكت عنه لكان غير كالاخ على من احاط بخواب **قال** وهذا
خرج الجواب عن قوله **اول** وذلك ان معنى ذلك القوم ما تقدم تفصيله نقلًا من الانصاف
بهذه العبارة ولا يعارض هذا ما ذكر من ظهور فعل القراءة في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا

ب

الافتقار الى ما ذكره الحق

قوله تعالى انهم فوجب تقديره وحاصل الجواب الخابيع بالبيان المذكور استلزام ان الابهام هنا هو
الابتداء بالعلم ولكن ذلك لا يوجب تقدير فعل الابتداء وهذا مع وضوح القصد اليه الكلام
المذكور قد خفي على بعض الناطقين في هذا المقام حيث قال في ان احقيقه القرآن لا يرجح تقدير اقراء
لان كون التسمية مفردة حاصل سواء اقراء او ابتداء في رد الاعتراض بقوله اقراء باسم ربك
ولا يدفع ما ذكره من ان فعل القراءة تهيئاً لهم في الكلام على غير معناه ونزل المرام في غير معناه
ثم اورد على ما فهمه قائله وفه نظر اذ ورد السائل ان القراءة تهيئاً لهم فتقديره فعل مستقل في افادته
وانما فهمه اول بذلك ولم يدرك ان دايرة الامر ادعى التهيئ لا على المذموم **قال** واقول بحقيقته **اول**
اعلم ان تسمية قسم النطق باللفظ والآخر بالتسمية صحت في الاسم المنصرف والآخر في غير المنصرف
فكما ان وجه التسمية في حكم الضابط للكلمة الفارقة بين القسمين فكذلك وجه التسمية هنا اذا
كان وجه التسمية في حكم الضابط للكلمة يعطى التعليل به ثبوتاً وتيقناً وما يقال ان وجه التسمية
لا يطرأ معناه ان الاطرا دلالة لا بالانه لا يوجد فيه اصلاً فبناء المحقق المذكور على التمسك
بوجه التسمية بهما والتعليل انه تام لكلامه فيه وما سبق الى فهم بعض الناطقين في هذا المقام
فانما هو من خطرات الاوامر ما كان كالاخ على ذوي الاوامر **قال** انما تستقر **اول** في النطق
لما كان محلاً للاستقرار في الفعل المحذوف المسنوع اللفظ به ووصفوه بالاستقر في الفعل
الاستقر فيهما وانما قال لانه يستقر في معنى عام ولم نقل لانه يستقر في عام لان العمل للفظ باعتبار
المعنى لا اللفظ ولهذا اختلف باختلاف اللفظ وان كان المعنى محذوفاً قال الرضي في شرح الكافية لا فرق
بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان عرف لا تنصب جري التسمية كما ينصبها علم لا فرق
معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد خصوا احد المتين في المعنى في كل لفظ
دون الآخر **قال** لان معنى ذلك الفعل الخاص يستقر فيه **اول** لا بد في تمام التعليل من زيادة
قوله وفهم منه وانما ذكره لان مقامه من سياق الكلام ومعنى هذا التعليل على ما قدسنا من الاطرا
في وجه التسمية بهما **قال** ولما كان توير الافعال العامة مطردا **اول** هذا الاطرا حسب
توجيه الاغراب وهذا ظاهر من سياق الكلام فلا ينافي ما ذهبنا منه ان اذا وجد قرينة
الخصوص لا بد من تقديره لانه يجب تصوير المعنى على ما ينه عليه بقوله كان المعنى حسب
المعنى فعلاً خاصاً بقى **قال** وهو ان الفاضل الحق خالف حقيقته بانه شره للمعنى حيث قال
في بيان احوال اليك الاختيار والاختيار رفا على يتوض والسك ظرف لغو ولا يصح ان يجعل الاختيار

ف

م

مبتدأ واليك خبره لان الطرف الواقع فبالا يكون الاستقرا ولا يجوز ان يكون اليك بهما
منقول الامتناع الكثرة بتقدير المعنى العام **قال** قد يتوهم **اول** قصد البرد على الفاضل
الافتقار الى حيث قال ان القول المذكور يشترط ان المقدر ابتداء فكانه من حيث في الموضوعين الى
استواء الادب **قال** العرب هو بهذا **اول** قال الجوهرى العرب جيل من الناس والنسبة
الله عربى بين العربيه وبهم اهل الامصار والاعراب منهم سكان البادية خاصة وجاء
في الشعر الفصيح الاعراب والنسبة الى الاعراب اعرابى لانه لا واحد له وليس الاعراب
جما لعرب كما كان الانباط جعلا لنيط واما العرب اسم جنس ولا يخفى ما بين قوله وبهم اهل الامصار
والاعراب منهم سكان البادية خاصة من التدافع قال المفهوم من الاول اختصاص العرب
باهل الامصار والمفهوم من الثاني اختصاصهم بالاعراب منهم عدم اختصاصهم بهم وقد افصح
عن ذلك من قال قبل العرب لهذا الجليل الخصوص في الناس سواء اقام بالبادية او المدن والاعراب
ساكنوا البادية ومثل العرب هم الذين يستوطنوا المدن والقرى والاعراب اهل البدو
فعل بهذا مقابلا بين وعلى الاول العرب اسم انتهى ومنتهى الجذر زيادة اعتبارهم في قول
والاعراب منهم سكان البادية خاصة وما ذكره الفاضل المحلى لا ينطبق على واحد من القولين
المذكورين اما عدم انطباقه للقول الكه فظاهر لانه لم يشترط في العرب التوطن في المدن
او القرى وهو معتبر في ذلك القول واما عدم انطباقه على القول الاول فلا يشترط في الاعراب
ان يكون من العرب وهو شرط على هذا القول وقد افصح عن هذا الازهرى حيث قال
في التعذيب رجل عربى اذا كان نسبة ثانيا في العرب وان لم يكن فصيح وعجم العرب كما قال
رجل محوسس ويهودى واليه كذا في النسب محوسس ويهودى ورجل معرب اذا كان فصيح **قال**
وان لم يكن من العرب **اول** رجل اعرابى اذا كان بدويا صاحب نخم وانتواء وارتياح للكلاب سواء
كان من العرب او من غيرهم ويجوز الاء الى الاعراب والاعراب الى الاعراب اذا قيل
يا عربى فوجه بذلك وبهش لم يسم اعراب ومن نزل الحضر والمدن والقرى العربية وغيرهما يسمى
الى العرب فهم عرب وان لم يكونوا فصحا والذى لا يفرق بين العرب والاعراب والعربى والاعراب
فلا يميز **قال** لانه لا واحد **اول** قال الجوهرى ولكنه خالف الازهرى وجعل الاعراب على الاعراب
وكلام الجوى في درة القواص في اوامام الخواص حيث قال واما قوله في السبيل الى الاعراب
اعرابى فانهم فعلوا ذلك لازالة اللبس ونفى السبيل اذ لو قالوا فانه عندها كسبته المنسوب الى العرب

وبين المنسوبين

العرب والاعراب

وبين المنسوبين فوق ظاهر لان العنصر هو المنسوب الى العرب وان علم بلغه العجم والاعراب
هو النازل بالبادية وان كان في النسب يوافق الجوهرى في زعمه ان معنى الاعراب المنسوب
الى الاعراب وان لم يحد في التعليل للنسبة المذكورة بقوله لانه لا واحد له بينهما
شيء آخر وهو انه لا تأثير لتعليل المذكورة في النسبة المذكورة اذ لا بد منها على تقدير ان يكون
واحد من لفظ لانه صار حكما للصفة المذكورة فحقه ان نسب الله على تقدير وجود واحد
ايضا كما في الانصاري ومن رام ان يخط جوابا في الكلام في هذا المقام ويلتزم الايجاب
المعترض في ذلك الا فهم فليست في ذلك المطالع في رسالتنا المحمودة في محصل هذه
المسئلة وتفصيل وجوب النسبة الى الجوع **قال** احسن ما جعله **اول** قال ابو منصور
العوس اسم من احسن الرجل باهله اذا نهى عنها ودخل بها وكل واحد من الزوجين عرس بضم العين
وفتحها ثم سمي الوليم عرسا والعرب يوثق العرس والجمع الاعراس والزواجان لاسم عرساين الآ
امام البناء واتحاد العرس والمرأة تسمى عرس الرجل وقت كذا قال الازهرى **قال** اذا نهى بها
وكذا اذا غشيها **الاول** كذا قال الجوهرى في باب الين من الصحيح وزاد عليه قوله عرس والعامة
تقول وقال في باب الواو والياء منه بن فلان بيتا وبنه على اهلهم بناء اي زفوا والعام يقول
بنه باهله وهو خطأ وكان الاصل منه ان الداخل باهله كان نصر عليه قبله يعلم دخولها
فقبل لكل داخل باهله بان انتهى فخطى نفسه في قوله بنه بها **قال** والرفاء بالمد الاليتام **اول**
قال المصنف في الفايق الباء متعلق بفعل كانه فعل اصطنعها بالرفاء قال ابو زيد هو المرفأ
اي المواقفة من رفاء الثوب اصله وتبع الفاضل المحلى **قال** وربما ترك ههنا **اول** زعم
انه مضموز مطلقا لانه قد ترك ههنا وليس الامر كذلك فانه اذا قرئ مضموزا يكون مأخوذا من فوات
الثوب اذا جمعت واذا قرئ غير مضموز كان مأخوذا من رفوت الرجل اذا سكنه وصرح
بهذا التفصيل ابن السكيت في باب ما يميز فمكون له معنى فاذا لم يميز فمكون له معنى آخر من اصطلاح
المنطق وصاحب الكشف تشبه لكونه مضموزا وناقضا لانه لم يصيب في زعمه انه على كلا
التقديرين من رفوت الثوب وقد نهى ابنه صلى الله عليه وسلم **اول** فان قلت فما وجه عدم
انتهائهم عن حيث قال لعدن ابن اربعة حان قال وتزوجت ههنا بالرفاء والسين
والقصبة بما فخذلوه من شدة الفتاح قلت لعلم طن ان الذي تنزهى لا تحرم او نظر
الان علمه الذي وهو لكونه من شعرا الجاهلية وقد استنت بانقضاء زمان الجاهلية

واندرلس آثارنا بالبعد عنه فانتم الحكم وهذا خلاف النهي عن شرا بطل الكتاب فان زمانهم لا ينقض
 وآثارهم لا يندرس والمحتج الفاضل ذكر له وجه آخر حيث قال فيما نقل عنه في كتابه شرح الفتاوى
 قيل كان شرهما لم يسمع النهي الوارد عن هذا الدعاء **قال** بمقتضى الحجة **اول** منقول بالمثالين
 المذكورين لا باجدهما فاصلة لعدم المسألة في المقام ولا في غيره في الكلام فتكون الاختصاص في
 الاول عام كاللطف على ذوى الافهام وقوله اولئك نظير قوله اولئك فمستحق وفائدة التنبيه المذكور
 ثم والبيت الفردي في قصيدة تصف فيها نفسه بشدة الاقدام على الحادق وطول المهام
 والافراز عن المعارف وقوله اتوا ناري جمل متانفة تقرر ذلك **قال** كلمة تحت **اول** مثل في شرح
 قول امرئ القيس لاعم صبا ما اتها الطلل البلاء وهل يعني من كان في العصر الحالي في عم صلبه انعمت
 منه الالف والنون استحقاقا وكوز في العيني والكسرة فالفتح في انعم مفتوح العين والكسرة من مسورا
 ومسل انه من نعم نعم مثل وعمره وعنه نعم نعم من تجاها الجاهلية في الفدوات يقولون نعم صبا ما
 وفي العتبات يقولون نعم صبا وانتصاب صبا على الظرف كانه قال انعم في صبا حرك وجوز
 ان يكون ضمير المنقول المحو لستعمل الراس شيئا **قال** فقلت الى الطعام **اول** ان يكون الى الطعام
 فقال منهم اي فقال بعضهم فريقا في فريق كذا الانس الطعام ما انخد الانس على الطعام
 والمراد بيان عدم تنوعهم مع الرغبة اليه وهذا اول مما ذكره الفاضل المحتج من وجه الامر كما لا يخفى
 على ذوى اللب **قال** والانس لغبة الانس **اول** وانشد الاغني البيت على هذه اللفظ **قال**
 فان قلت لم قدرت **اول** نوع هذا السؤال على جواب السؤال السابق وان افترض ان يكون المنطوق
 الاستفاد عن وجه تقدير الحروف متأخر في رسم اسم خاصة لكن مساق الكلام كما سبق اعطى المردول
 تعيلا للاستفاد **اول** ولا ترفع من خصوص العبارات وعموم الدلالة فاهم هذا الاعتبار فالج
 الفاضل اراد بقوله هذا السؤال الاختصاص لا عدم اختصاصه دلالة وقوله فانه حرج ان تعيد لذلك
قال وكلمة من تبعية ضمنية **اول** بل هو بيان انه قال صدر الشرع في شرح باب طلاق الرضى في الوقاف
 واعلم ان حرف من فلها الاقل منه ومن الارث لصله لا فعل التفصيل اذ لو كان كذلك
 الواجب اقل من كل واحد منهما ولكن ذلك بل حرف من البيان وافعل التفصيل استعمل باللام
 انتهى واما احتمال كونها تفضيلا فلا مجال له في هذا المقام وان سبق الى بعض الاولياء لانه لا
 يستعمل افعل التفصيل باللام وقدرته الفاضل المحتج على هذا في تضاعيف الكلام كما لا يخفى
 على ذوى الافهام **قال** في حكم الانس **اول** كان المعطوف سمي العامل لان اتصال المعطوف

مص

الاعمال

اي العامل في المعطوف عليه هو الذي عمل في المعطوف لا الآخر المعطوف فيه بيان لوجه كونه
 اهم **اول** لما كان الفرض في السؤال ان تعلق حق المتعلق بالجزوف التأخير لان الاصل في القول
 التقديم وتقديم ما حقه التأخير لا يكون بسلامة الامر في الباعث بتقديم المتعلق به بها اجاب بيان الباعث
 له بالذات او لا وهو كونه اهم وبيان الباعث لم يلو بطرنا بنا اتباعا للشيخ جعفر القاهر واذنا
 لما قررنا في هذا الباعث قال في دلائل الايجاز انما لم نجد في اعتمادنا التقديم شيئا يخرج عن
 الاصل غير العناية والاهتمام الا انه لا يكتفى ان يقال قدم للاهتمام بل ينبغي ان يبين انه لم كان
 اخص وهم كان اهم ثم ان بعض وجوه الاهتمام الاختصاص **قال** كما نقى عليه صاحب سراج النبلاء
اول اراد به الشيخ جعفر القاهر وكان تخصيصه على ما ذكر في كتابه الآخر لا في هذا الكتاب على ما بينت
 علمه آنفا فكان الظان يقال كائن علمه دلائل الايجاز وانما حرك عنه ال ما ذكرها الى المعنى
 اللغوي المكتسب المقام كاللطف على ذوى الافهام **قال** وان كان المستركون **اول** فاضاهم قبل الذكر
 لتحقيرتهم فان الاضمار كما يكون اجلا لاوكبير كذلك يكون اذلالا وتحقير او قرينة المراد الايراد
 في مقابلة الموصود **قال** فيقولون باسم اللات والعزى **اول** ترك العطف بالواو لانهم لا يجمعون
 بين الاسمين المذكورين في الابتداء وذلك لان رتبة منهم عبد اللات واخرى عبد العزى وكان
 كل منهما يترك باسم معبوده دون معبود الاخرى وهذا التفصيل يبين ان المحتج الفاضل لم يصب
 في زائدة اداة العطف من عند نفسه **قال** فوجب ان يقصد الموصود **اول** تقي لما كان المستركون
 يبدأون باسم اللات والعزى كان مظنة ان يتوهم انما طيب ان سائر الناس كذلك ودايم ذلك
 فنفي الموصود توهم وقصد الابتداء على اسم اللات في غير ذلك لاسماء الاسماء كذا قال الفاضل
 التفتنا زاننا نقل عنه في الحاشية وفيه ان قصد ال القمر المذكور غير ظاهر في كلامه فلا يرفع به
 الزبور وانما قلت غير ظاهر من كلامه لان بناء على تقدير الحذف في اول الادلة في باق الكلام عليه
 نعم في حال السكوت دلالة علمه فالقصد المذكور انما وجب بناء على تلك الحال في الكلام في تفرع وجوب
 على ما تقدم وذلك انه لا دلالة السباق على ان السكوت حقه ان سوق كلامه على وفق معتقده ويقصد
 ما سلبه تفرع منه وجوب قصد الموصود ال ما ذكره وما قد تراه من البيان وقرينة تبيين ما في قول
 المحتج كلاما يتوهم منه محذور الابتداء باسم اللات من الخلل فتأمل **قال** فيكون قصر افراد **اول** من هذا
 النوع على ما نقل عنه في الحاشية هذا القدر كاف في قصر الافراد ولا يجب اعتقاد ان السكوت
 بل ربما كان يتوهم السكوت او كان هناك مظنة توهم السكوت ولا يلزم من تحقق قصر الافراد في اشكال

مص

ان شغل المظنة منزلة المسنة او جعل ما ينبغي في حكم السكاين قوله ولا يلزم ان قصد الرد
 على الفاضل التفتازاني فيما نقل عنه في هذا المقام ولكن المذكور في المفتاح وغيره انما ساعد
 كما لا يخفى على ذوي الاقدام **قال** وانما في لفظه **اول** ولك ان تقول في الغالب يكون القصد
 الى المعنى في ضمن العبارة المخصوصة وقد قصدت لانه ضمنها بل في ضمن نظم الكلام باعتبار خصوص
 منه وما نحن فيه كما كان من هذا القبيل بنية باقيه فان فيه **ثاني** ان القصد الى المعنى المخصوص
 مجردا عن اللفظ الذي عليه **قال** لا قصد فعل الاختصاص **اول** فيه ان هذا القصد لا يحل
 قوله وذلك تقدم وتأخير الفعل لان الما حصل بما ذكر هو قصد الالزام الى الاختصاص فلا حاجة
 لرفع ذلك الاحتمال الى اتي لفظ المعنى **قال** فان قلت قوله بالابتداء بدل الى **اول** هذا ما اوردت
 الفاضل التفتازاني في محله من قوله في شرح قوله وذلك تقدم اي بعدم اسم الله
 وتأخير الفعل اي استدعي لان اختصاص اسم الله تعالى بالابتداء انما يحصل بذلك لا تأخير الفعل
 الذي هو اقراره فانه عند الاختصاص بالقراءة فتعبر بالاسم لا بالسؤال لانه كان سؤالا لا بحسب
 تقدير اقراره مؤخر او اوجبه بالتعلق بالفعل بهذا الجور وفيما سبق الجواب فاحتمل ان
 المقصود واحد لا يقال في كلامه ان يجب على الموحدين ان يخص اسم الله تعالى بالابتداء بان يستدل به
 وان كان متعلقا بفعل القراءة لا ان يقول لفظه في قوله مع اختصاص اسم الله تعالى
 بهذا المعنى عند من له ذوق سليم وكذا ترتيب هذا الوجوب على كونهم يستدعون باسماء
 الله لان طريق رده ان يقول استدعي باسم الله لا باسم غيره لا ان يقول استدعي باسم الله
 لا بالفعل المتعلق به وبه واجاب عنه بعض تلامذته بقوله عدم مناسبة الجواب لسؤال
 ممنوع وسنذكر ما ذكره في قوله لا يقال قوله في الجواب لفظه في ما بين هذا المعنى ممنوع
 وقوله وكذا ترتيب هذا الوجوب الى اباؤنا ايضا عن ارادة هذا المعنى ممنوع وقوله
 في تعليله لان طريق رده مما لا يليق ان يصدر عنه لانه تخصيصه بالابتداء لا يقتضيه
 ان يكون العامل فعل الابتداء بل معناه ان الافعال الصادرة عن العبد الموحدة يجب
 ان تكون مسبوقه بالتسمية وقوله لا ان يقول استدعي باسم الله لا بفعل المتعلق به وبه مما
 يقتضيه منه السجبة لان الفعل المتعلق به هو العامل المقصود فكيف يتصور انه العامل
 للظرف المتقدم المقصور عليه حتى ينفي بل المعنى مسمي الله اقرارا لا باسم الآلات والوقت
 كما كان المشركون يفعلونه وكذا في سائر الافعال **اول** ويدل عليه عطف على مبتدئ واللام

هذا هو الوجه في قوله
 لا يقال قوله في الجواب
 لفظه في ما بين هذا المعنى
 ممنوع وسنذكر ما ذكره في قوله
 لا يقال قوله في الجواب لفظه في ما بين هذا المعنى ممنوع

من المازنة

من المازنة وكان معه ان يقول وان يابى بادل على اختصاص اسم الله تعالى وتوضيحه ان الاختصاص
اول ما ذكره تفصيلا لا سلب المقام لا توضيحه لما ذكر من الكلام اذ لا يخفى على ذوي
 الافهام **قال** هذا عن كثر والاكثري **اول** هذا دعوى محدثة على الدليل ولا وجه له في محل الكلام
 كما لا يخفى على ذوي التحصيل وانما قلت في محل الخلاف لان الفاضل التفتازاني في طرف الكلام
 على ما افصح عنه في شرحه للمفتاح **قال** عن نظائره **اول** بل محال اوجه فيه ذلك الشيء سواء
 كان من نظائره الاخر او لا ثم ان فيه خلافا من وجه آخر وهو ان موجه حكم التفرع الا في بعد عن اسماء
 الله المشركين من نظائره اسم الله تعالى ولا يخفى ما فيه من القبح عقلا ونقلا **قال** كقولك في مجاز
 مشهور **اول** جوز الحية الفاضل فيما علفه على شرح التلخيص ان يكون هذا من قبيل الضمني
 على ان يكون البناء المذكور صلة للضمي وقدر للضمي صلة اخرى فيكون المعنى في قولك تحضك
 بالعبادة تميزك به بمحض اياك واختاره في شرحه للمفتاح ولم يلفت اليه بها واصاب
 لان احد المعنيين اذا كان في قوة الآخر بحيث يكون اعتبارا واحدا معينا عن اعتبار الآخر لا ينافي
 البين في جموعهما في تقدير الكلام وان جاز ذلك في تصويره ومنه الضمني على الجمع بين المعنيين في التفسير
 على ما افصح عنه صاحب الكفاية في تفسير سورة الكهف الفرض في الضمن اعطاه في جموعه في
 وذلك اقوى من اعطاه فقد وقد نقله الحاشية الفاضل في بعض المواضع من كتابه هذا في العبارة
 وفائدة الضمني اعطاه في جموع المعنيين فاللفظان متصوران معا قصد او تبعا واذا وقفت
 على هذا فقد عرفت ان في قوله بناء تخصيصه في باخر في قوة تميز الآخر به إشارة الى وجه رده
 المصير الى الجمع بين التخصيص والتميز في التقدير الذي عليه مدار الضمني ومن لم يتبين لهذا وكافا فلا
 عاقر ناه انما قال بعد تقريره توجه الكلام على الجواز المشهور وتوجيهه على الضمني والنقل
 اختاره هذا الكتاب في التوجيه الاول ولم يعرض للعدم احتياجه الى التقدير مع سكرته
 بخلاف الكا وحرصه في شرحه للمفتاح في مباحث تقدم المسند الى التوجيه الك دون الاول واعتناء
 بايناء اللفظ على معناه الحقيقي وذكر التوجيهين في كتابه على المخطوط استيفاء للحتم والكل
 ووجه تم انه لم يدرك ان ابقاء اللفظ على معناه الحقيقي ليس بما يستحق الاعتناء به عند البلغاء
 كيف والجواز اقوى الذريع الى وصول الكلام الى دروة اللامحاز فالذي ذكره لا يصلح وجها
 لتوجيه التوجيه الك على الاول ثم ان بهما وجه آخر وهو ان يكون اللفظ على معناه الحقيقي ويكون
 تقديره بالبناء باعتبار لزام المشهور كانه سدي على فان تعدد سدي على مع بقائه على معناه

ان يريد به انه مستوفى بتقديره وان قدر الفعل الخاص في الظرف المستوفى كما هو المختار ولو لغو
 على تقدير عدم جوازها كما هو المشهور من النجاشي ومن جوز ان يكون مراد الحنفية الاول وقال
 ويكون كلامه بهذا مبني على ما يشتهر من النجاشي لان لا يكون محالاً لما سبق منه من المختار فلم يصح
 قوله لان لا يكون محالاً لما سبق منه لان محالاً لم يقرر قط فكانه اراد ان يقول ما ذكره كما سبق
 على ما اختاره وما ذكره بهما على ما يشتهر من النجاشي فلا بأس في مخالفة بينهما الا انه اخطأ في التوفيق
 عن المراد والله الهادي الى الرشاد **قال** قد قلب ظاهر **الاول** انما زادوها قوله ظاهر اذ لا
 قطع به لاحتمال ان يكون الحنفية على ما قاله الامام المنصور المذكور فيما تقدم فانه لا يوجد فيه
 قلب الا ان الظاهر الحنفية الذي ذكره المحقق الفاضل وجب وجوده قلبه وانما يكون الحنفية
 الكافرة فراد فتعني الاحتمال الحنفية آخر ولذلك لم يقل فيه ظاهر **قال** فبان الحق وحكم الذوق
الاول قلده الفاضل التفتازاني وعبارته فانما هي حكم الحق والذوق وانما عدل عنها لان الحاكم
 بهما هو الذوق باعتبار الحق لا الحق فالحكم المذكور حقيقة ان سند الذوق لا الى الحق
 قال الشيخ في المسكن البلاغي عرفت ذلك في قول الكلام فها تمنت من مراد بهما حكم بهما
 والذي عني ان الدلالة التقديم على الاختصاص وجبها معقولاً بتقديره ان في قولك زيد ضربت
 مثلاً تخصيصاً بالماضى دون غيره لانك اذا اوردت الفعل كنت بالماضى في انقائه
 على ان منقول ثبت بان منقول ضربت فالمراد اوبكر او غيره واذا اوردت لزم الاختصاص
 للمفعول المذكور وفات عنه ذلك الجواب ولو لا في قصيدك التخصيص لم تكن ذلك المسلك
 وتقدم انصاف هذا الوجه عند المحقق الفاضل ومن حذى هذه احوالها الى المذكور على الذوق
 كما هو جائز في السبيل الى الخرافة عن عهده **قال** كما هو الراجح **الاول** ما هو من كلامه صواب
 وقام بقوله وكيف في التمسك ما هو الراجح وبه يتم الجواب عما اورد في الامام البيضاوي في تخفيف
 كلامه حيث قال وتقدم المعول بهما اوقع كما في قوله بسم الله مجرباً وقوله اياك نعبد لا
 اسم وادل على الاختصاص وادخل في التعظيم ووفق للوجود من الرد على المص حيث
 نظم قوله بسم الله مجرباً مع قوله اياك نعبد في سلك المثال واخرجني حجة الدلالة على ان تقدم
 اسم الله تعالى وتأخير الفعل في هذا الوجه لغرض الاختصاص والمص قد جعله دليلاً على
 وجوب ايراد من تلك الدلالة على ان يكون بسم الله خبر الجربا وهو احد وجوه اعرابه
 والمحتمل بصحها مثلاً ولا يصح دليلاً وانما وجه الجواب بما ذكره من ان بآزناه انما

الفاضل غافل عما قصد صاحب الكشف في هذا المقام ولذلك ترك ما به تمام الكلام بقى بهما في آخر
 وهو ان الامام المذكور عدل عن طريقة المص حيث جعل كل واحد من زائدة الالهام قصد
 الاختصاص وجها مستقلاً للتقدم واحسن منه فان قلت السبق قد قال الشيخ عبد القاهر
 في دليل الايجاز انما لم يرد على اعتماده في التقديم شيئاً يجري الاصل غير العلية والالهام
 الا انه لا يكتفى بتقديم الالهام بل ينبغي ان يبين انه لم كان اعني به وبم كان الالهام فليكن نعم لا بد
 للالهام من وجه وهو بهما قصد الابتداء باسم الله تعالى كما هو ثابت في كل اورد في بال فكانه نية
 بعبطه الاول على الاختصاص على زائدة الالهام على انها وان كانت من جمل وجوه الالهام
 الا انه بهما كان للالهام وجه اخر كان السبب ان تقدم ذلك الوجه مستقلاً غير مندرج تحت وجه
 الالهام في تضعيف كلامه بهما انصاره على المص وانما وجه قوله وادخل في التعظيم فهو ان اصل
 التعظيم حاصل قدم واخر باعتبار ان الاستعانة بالشيء ضمن تعظيم الاله اذ ادم يكون العظم
 اكثر كمالاً **قال** نية بالفاء كما هو عادية على ان السؤال **الاول** فان قلت السبق يكتفي في هذا التبيين
 الفاء في قوله فان قلت قلت لانها في التذكير ولهذا مصدر بها السؤال سواء كان كلياً عاماً
 كالذي نحن اوله لم يكن كالذي ذكر قبله **قال** ان اول ما نزل سورة او اى الى قوله ما لم يعلم **الاول** في
 ان على تقدير عدم نزول ملك السورة بتامها او لا كان حقاً ان يقول لانها اول آية نزلت اذ لا وجه
 للعدول على ما يطبق الواقع ويكتفي في المقام الى ما شتم على الزائدة المستفاد عنها المحتاج الى التوضيح
 والتأويل ثم ان ما ذكره ما روى عن عائشة رضي وعطا وهو قول اكثر المفسرين والنظم في كلام
 المص حيث قال في اول تفسير تلك السورة عن ابن عباس ومجاهد بن اول سورة نزلت واكثر
 المفسرين على ان الفاتحة اول ما نزل ثم سورة العلم انه بظاير قول ابن عباس وهو قوله سورة
 المذكورة بتامها اول ما نزل فبني كلامه بهما على ما اختاره واعتقده انه الاصح وان كان منافياً
 لقول الخليلي ودفع المناقاة في مثال هذا غير لازم فقوله ان الخلاف في نزول السورة بتامها
 غير مسلم ان اراد هذا الخلاف فيه والآن يطبق السعليل المعلن فتأمل ثم انه لم يذكره انه
 على تقدير جواز اطلاق اول سورة نزلت كما نزل متأخراً عن بعض الآيات من سورة اخرى لا الترتيب
 وهو يكون القواعد اتم بهما بما ذكره من كون سورة او اى اول سورة نزلت لاحتمال ان يكون
 بعض الآيات من سورة اخرى نازلة قبلها ومن بهما انصاف ان حق المقام ان يذكر الآية دون السورة
 غاية الانصاف **قال** يريد ان اجهة اسم الله تعالى بنشأت الى **الاول** فنهت وهو انه ان اراد

كان انما دخل التفتازاني في هذا
 ولم يشبهه الفاضل في الجرح
 من

انحصار نشأوا به اسم الله تعالى في القصد المذكور كما هو الظاهر من ساق كلامه فلا يتم ذلك كيف
 واسم الله تعالى ذكره ايم عند كل موضع سواء قصد الاختصاص المذكور او لم يقصد وان لم ير
 لا يتم التوقيف اذ لا يلزم عن استغناء ذلك النشأ والمقصود في مقام الامر بالضرورة
 ان يكون الامر بها ايم فقولهم مكان الفعل اي الامر بالقراءة ايم في موضع النشأ **قال** ولربما
 الاصل **اول** هذا بناء على ما زعم انه ليس في هذا المقام ما يفسد تقدم اسم الله تعالى ولا ذلك
 فزع قوله بدم ذلك على ما قدمه وانت بعد ما عرفت فادع زعمك فان فقدت على عدم قاطع
 واحدا منها لعلمنا المذكورين وبهذا التفصيل تبين الخلل فيما قيل هذا يدل على ان غاية
 الاصل ما يصح مستقلة لتقدم الفعل ولا يخفى عليك انه انما يكون كذلك ان لو لم يعارضها
 معارض هو اولي منها وما والا وهو ما قد عارضها به اسم الله تعالى عند المؤمن الموحدة فاذا
 لم يكن بهذه الغناء او لا عارضها فلا اقل من توريها حيث خضع احد السعيلتين المذكورتين
 بالمناقضة مع انطوائها وجهها فتدبروا **اما** قول الاول ان يقال بدل قوله ولربما
 الاصل ولعلنا لو بهم التخصيص شرطه مساعده المقام فعند عارضها لا يذهب الوجه اليه
 ولذا لا يخرجه في مثل قوله تعالى ان الله بالناس لرؤوف رحيم وذلك لان تلك الافادة
 ليست بحسب احدى الدلالات الثلاث المطروحة بل بحسب الدلالة الرابعة التي اعتبر بها
 البقاء فلا يبعد في حلف المدلول عند عدم المساعدة من المقام على ان النعم عدم قدرتها
 في القرآن على الاستفهام منه كما في قوله تعالى كتاب انزلنا الكتاب فلا يمكن في صدره كجوابه ان
 يجوز ان ينزه عنه ضمنا بطريق الاول ومن هنا ظهر وجه صحة قول المحقق الفاضل مكان الفعل
 اي الامر بالقراءة ايم بعد قوله فان الخطاب من الامر ليس من تنويعه فيجوز الشك وكان
 فيها نوع خفاء حيث لم ينف الا بتمام مما يتقابل الامر المذكور بل انشد وكان الظن
 في بادي الرأي مما قدمه عدم جواز الاهتمام بما يتقابل **قال** بل نقول اسم الله تعالى من حيث
 اسمه **اول** اعراض عما تقدم وهو الظاهر الجلي لما فيه من القصور والخلل عما
 نهت عنه فمما سبق الى هو الظاهر كسب النظر الدقيق وهو المحقق فان قلت ما ذكره وجه
 لتقدم ما يعلق عليه اسم الله تعالى لا لتقدم لفظ اسم الله تعالى قلت بل يوجب له ايضا من حيث
 ان عبارة الاسم كانت مضافا الى ما يعلق عليه اسم الله تعالى كان تقديرها مستانرا لتقدم **قال** فان لم يعارضها
 ما هو اول بالاعتبار تقدم والا فلا **اول** هذا وجه في الاخر اذ ان رعاية الاصل وهذا لا يصلح

وجها لتقدمها ما لم يسم الله بها عدما هو معارضها ويرجح عليها في قوله اقراء باسم ربك قد عارضها
قال كان حقه ان يقول اول **اول** وفي قوله اقراء باسم ربك قد انفدت الاولى عن الثانية
 لبعده عن المقام لما قرئ ان الخاطب بهذا الامر ليس ما تنويعه منه بجوز الشك ثم يقول
 وقد عارضها العناية بالقراءة وكان او لا باعتبار لم يحصل ما هو المقصود من طلب اصل
 القراءة **واما** ما ذكره بقوله اذ لو تقدم اسم الله تعالى فلم يصادف المقام اذ لا انتظام له مع
 سياق الكلام فان وجبه عدم صحة تقدم اسم الله تعالى لعلته اخرى لا تكون العناية بالقراءة
 اول بالاعتبار وهذا مما لا يخفى على ذوي الاختيار **قال** فالفعل وان تقدم **اول** عن
 الفاضل المتعارف في المقصود وهو وجوب الابتداء وبذكر اسم الله دون غيره حاصل وان لم يقدم
 على فعل الاخر اقراء ومن اول كما لا يخفى وفي الكشف وكو لم يفهم ولو لم ان سورة اقراء
 لت اول ما نزل فلا يضر لان معناه اقراء مفتتحا باسم ربك فلا يسم الله ثم اقراء على ما
 المصنفات فكيف لا يفتح بغير السجل لم يكن متمملا فضلا عن ان يفتح بما يضادها من اسماء الانبياء
 ولا يكون القراءات في نفسها مطلوبة كما علم ان مقصود التقديم ان يكون اصل الفعل على ما
 هو عليه من زمان طلبنا او خبرنا الى هذا الكلام وحاصل ما ذكره من الجواب التسليم ان تمام التفسير
 في هذا المقام لا يتوقف على اثبات كون سورة اقراء اول ما نزل فان المخير المرام كان
 ما ذكر اوجب ذلك تقدم الفعل سواء كانت السورة المذكورة نازلة او لا **اول** ولا بد
 ان قد اتمر انا بوجود الخلل في كلام المصنف من جهة اخرى فتأمل والحق ان القصد الى المعنى
 المذكور يفسد تقدم الفعل لا محالة الا ان ذلك القصد ما يتكسب اذا كانت السورة
 المذكورة اول ما نزل فلا بد من التنسك في تمام التوقيف فالخلل في التعميم لا في المنعوم
قال ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة **اول** اراد المتعلق من جهة المعنى المتفرع عن التعلق
 من جهة الاعراب المذكورة فمما سبق من قوله لم تعلق البناء وقوله ونظير في حذف متعلق
 الجائر ولهذا ذكر الجائز والجرور بها وقال بالقراءة دون باقراء والمعنى الفاضل لقوله
 عن الفرق بين المتعلقين المذكورين زعم ان المراد من احدهما بالذات ومن الاخر ما
 بالوالمط **واما** ما ذكره من ان المصنف جعل المتعلق في قوله لان الهم من الفعل والمتعلق به
 مجموع الجار والجرور فغير مسلم بل الظاهر من قوله هو المتعلق به انه جعل المتعلق الجار والجرور
 لان الاخر بالاهتمام به لا مجموع الجار والجرور ومعنى قوله لم قدرت الحذف متناه الانفس

عن وجه تأخير المتعلق في التقديم مع ان مقتضى اصله التقديم فاصل الكلام لم قدرت المتعلق
تأخر عن المتعلق وعما قدر ان يكون المراد مجموع الجار والجر فلا يفسد ذلك ان يراد
بالمعلق المذكور في الجواب مجموع الجار والجر لان تقدم الجار واستانتم تقدم جاريه
ضرورة في بيان وجه تقدم كاف في الجواب بل الوجه هو الاختصار على ذلك تحريما
التقدم اصلا على ما لم تقدم تبعا وضرورة واعتبر في هذا الفرق اللطيف في قوله وذلك
تقدم بوجه بتقديم المتعلق وهو الجار وحده وذلك لان مدار افادة الاختصاص على
تقدم المفعول على الفعل الا انه اذا كان الفعل معتبرا بالوسط الجار والجر تقدم
ايضا على الفعل ضرورة لا لانه لا بد منه في افادة تلك الفائدة ولهذا حصل بدو نه
فما اذا كان الفعل مستغنيا عنه في التقديم كما في آياتك فبعد فكان باراد المثال في هذا
النوع قصد الاستدلال بالاحتمال ما قدرنا تفصيله هكذا ينبغي ان يلاحظ المثال في هذا
المقام ولا يلتفت الى ما قد قيل او يقال من حرافات الا واما **قال** وذلك لان الجار
اقول لما كان كل واحد من جعل الجار وحده متعلقا ومن جعل الجار وحده متعلقا ومن
جعلهما معا متعلقا متافكا للآخر في ظاهر اراد بيان وجه كل منهما بحيث اندفع وبهم المتافاة
ثم اراد بيان وجه تكتسبه كل منهما بتمام اذنه فكشف حجاب الارتباب عن وجه بلا ختم
الكلام باصباحه مقتضى المقام فقال واما وجه التخصيص الجار وهذا وجه في ان قسمه
الباقي ايضا من قبيل بيان وجه التكتسب للكلام لان من قبيل البيان الاستدلال وان كان
لا حاجة الى التخصيص لعدم الاحتمال لقصد الاستدلال في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال** والقول بان الامر في ذلك سهل لان المقصود واحد بجزء وقصور **اقول** ارادة
الرد على الفاضل المتفاز في قوله واما جعل المتعلق بالفعل بهذا الجار وكما سبق
الجار فواضح لان المقصود واحد وجه الرد قد انكشف مما تقدم من بيان وجه كل من الجاهليين
المذكورين التكتسب بمقام فالقول بان المقصود واحد وقصور عن فهم المراد وبجاء الوصول
الى المراد والله العاقل السديد **قال** وطبق السداد **قال** حتى يصدر **اقول**
غاية اللغو هذا واضح لاحكام البيان اما الثاني في وجه كونه غاية للغو المذكور فانه
في غاية الخفاء لان حتى انما يكون غاية كماله في امتداد ولا امتداد للغو بها بل لا يبق لم
اصلا اذ لا احتمال لان لا يكون فعل معتد به لعدم كونه مصدرا بذكر اسم الله تعالى لم يكون

معتد به بكونه مصدرا **قال** يمكن ان يقال نعم لا تصور السبق والامتداد اذ اعتبر في الفعل
الواحد بالتحضي كنهها تصور ان اذ اعتبر في الفعل الواحد بالنوع فلا بد من حمل الفعل
المذكور في قول المصنف لا اعتقاد ان فعل لا محلي معتد به على الفعل الواحد بالنوع فالوجه
ان فعل القراءة مثلا لا يكون معتد به الا ان لا يكون افراد الواقع معتد بها **بصير**
فرد منها بذكر اسم الله تعالى فعند ذلك شترى عدم الاعتداد بذلك النوع من الفعل واقتضى
على هذا فقد عرفت ان الفاضل المحكي اذ اراد بقوله اي عدم محكيه معتد به ينشئ عند
التصديرا هو الظاهر المتبادر الى افهام فلا يشوب المقام وان اراد المحكي الرد على
الذي كشفنا عن وجهه الفطري فالافتقار على ذلك القدر من البيان من قبيل الفاضل
له خصوصية عقيب توضيح الواضح من الكلام **قال** دليل لذلك النفي **اقول** يعني انه
دليل على المدعى لاجل الاول فقط ولا ينبغي عليك ان دلالة على جزمه انما بطريق
المفهوم وهو ليس معتد به عند الحنفية ومنهم المصنف واما دلاله قوله حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى
على انه اذ اصدر بذكر اسم الله تعالى يكون معتد به في الشرع واقعا على السنة فبطريق المسطوح
ولذلك يخالف فيه الحنفية على ان المفهوم في الروايات في خلاف **قال** كان ابره مقطوع
الذنب **اقول** الا بر القطع قبل الاتمام ذكره الجوهر في الصحاح وقال المصنف في تفسيره
الكثير والابر الذي لا يعتد به منه الجار الا بر الذي لا ذنب له يعني ان توصيف الجار المقطوع
الذنب بالابر باعتبار ذلك المعنى العام لا لان لفظ الا بر موصوف لذلك الوصف الخاص
بوضع آخر كما سبق الى وهم الفاضل المحكي وما غرته الا قول الجوهر والابر المقطوع الذنب
وهو قد وقع منه حشيت زعم انه معنى آخر للابر يعني بهما وهو ان المعنى المذكور للابر لا ينافي
المقام لان النقصان بهما في الاول لا في الآخر فالمعنى المكتسب له ما ذكره المصنف في التكتسب
ونقله الجوهر في الصحاح عن ابن السكيت حيث قال الا بر ان الفقر والعقد قال في
ابن السكيت سمي ابر بن ثعلبة جبرهما **قال** وفائدة لفظ ذكر **اقول** بل فائدة لما لا حيز
عن نسبة الاول الى اسم الله تعالى فان البقية فيها الخش والرفع عن حد الادب اظهر
من نسبتها الى ذكره وايضا فائدة دفع الوهم القائل ان الوهم وذلك انه لو قيل **بصير**
باسم الله تعالى لتبادر الى الوهم ان يكون السنة عند الشروع انه اسم الله تعالى او لا فليزيد

عبارة المذكور علم ان السند مصدر الامر الذي شرع فيه من اتي نوع كان باسم الله تعالى موجودا
بوجوده اللفظ لا يكون فيه الوجود الذي يصل باخطار به بالبال ولا باللم وجوده في الكتاب
والحال في حديث الجدل ايضا كذلك ومن هنا انضج ان كانت بها في حطبة كتابه كصاحب الكتاب
لم يارها في لغة السند المذكورة وبما قرنا بتبين ما في قول الفاضل الحنفية فان تصدير الفعل
باسم الله تعالى انما يكون بذكر من المناسبات بان يقال ان الفعل اذا كان في جنس الكتاب كما يكون
باسم الله تعالى بذكر كذلك يكون بكتابتها بل الى الكا اطار وانما كما يكون ذلك بالذكر التا
يكون بالذكر الجنا والنا في النور وعند الافراد هو المعبر وانضج ان في عبارة الحديث نوع
خفاء فالنسخ بما هو المراد اصاب محض فلم يصعب من قال لا يخفى عليك ان الحمد على محمد والنصر
الذي لا التباس في السلام بدون على مقتضى ما ذكره مع ان الشارح في الاستقبال تركه توجيه ظاهر
لا ينبغي ان يحل عليه كلام من في ذروته البلاغة كلام ثم ان شاعرا في كلام المصنف الفاضل بعدم التباس
بين المصدر باسم الله تعالى والتصدير بذكر اسم الله تعالى من جهة الدلالة على المعنى المراد من كلام المصنف
للقام بل الظاهر في خصيص بيان الوقوع على الوجهين المذكورين باننا اذا لم نعلم لفظه ذلك
الوقوع على الاول فلا وجه لما قال القائل المذكور مع انه شعور بان لا تفاوت بين ان يقال مصدر
بذكر اسم الله تعالى وان يقال مصدر باسم الله تعالى في لفظ ذكر في الاول ولا تغاير بين مدلولهما في
فان التصدير باسم الله تعالى ظاهر في ان يكون المصدر اسما منه باسمه بخلاف التصدير بذكر اسم
الله تعالى وذلك لان الذكر بما نسب الى المعنى بواسطة اللفظ الدال عليه كما في قوله واذا ذكر الله
قيامه وقعوده او قد نسب الى نفس اللفظ بالذات واذا واصل بذكر اسم الله تعالى يكون معناه
الذكر المنسوب الى اسم الله تعالى مطلقا سواء كان بالذات بان يكون المذكور اسما من اسما او بوا
ما يعبر عنه بان يعبر عن اسم المطلق بما يدل عليه كما في قوله باسم الله تعالى اول ان يقال زاد لفظ الذكر
للتبيين على ان الواجب المصدر بذكر اسم الله تعالى مطلقا سواء كان بالذات الى نفس اسم الله
او بما يدل عليه كما باسم الله تعالى لم يبداه فيه باسم الله تعالى المستور بين الحديث المذكور
في كتبهم لم يبداه فيه بالمدح ونقل شرف الدين الطيبي عن مسند الامام احمد بن حنبل عن ابي هريرة رضى
لافتحه فيه بذكر اسم الله تعالى والا كان فعلا المستثنى عن المعنى على لغة العطف على المعنى وذلك
ان فعله لا يخفى معتد به في الشرع واقفا على السند حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى في قوله ان فعله

فشر

ان صدر

ان صدر بذكر اسم الله تعالى معتد به في الشرع واقفا على السند فيستقيم الاستشهاد المذكور مع
هذا الاعتبار ولا يخفى وجه لطفه وقبوله على ذوي الاختيار **قال** فيستفاد ان التبرك بال
اقول فيه تحريف هو ان الفرق بين التبرك باسم خاص من اسما الله تعالى بذكر مخصوصه والتبرك
لا بخصوصه بل بذكر ما يدل عليه دلالة العام على الخاص من حيث انه فرد من افراد واجبه
والمنسوب اليه في الثاني انما هو الاول دون الثاني فاستفاد على الوجه المذكور
المعنى ان اللازم في الاستفاد هو احد من اسما لا بعينه لا مجموعها كما زعم **قال** فيبطل ما تقدم
اقول بين هذا البطلان على عدم الفرق بين التبرك باسم خاص من اسما الله تعالى بذكر مخصوصه
والتبرك به لا بخصوصه بل بذكر ما يدل عليه اجمالا وقد ثبت على عدم صحة المعنى فوهم البطلان
وهم **قال** فان قلت ما قولك لفظ **اقول** كان حقه ان يقال عن فائدة لفظ اسم ويجب
بيانه فائدة ثم قال عن فائدة لفظ ذكر ويجب بيانه فادتها وذلك لان المضاف اليه
مقدم في الاعتبار فحق التقدم عند بيان وجه الاختيار ولان الزيادة فرع عن الزيادة فائدة
الفرع يكون ما فائدة الماصلا ايضا فعلى تقدير عكس الترتيب يلزم السؤال عما هو وجهه كما لا يخفى
وقول وفائدة ما شترنا الله لا يخفى نوع اعتراف به ومن التصديق للتعليل على هذا الكتاب
اعترض بها ثم اجاب وما الى التاثير في باب كالاخ في ذوي الابواب **قال** وكذا اسم جعل
آله **اقول** هذا وجه آخر لذكر الكس مستقلا نعم لما ذكرنا ثانيا فلا وجه لذكره في ثانيا بل حقه ان يذكر
بعد الفراغ عنه على انه علة اخرى باعتد بذكر الاسم فان قلت بل مجموعها وجه واحد لان البناء
في باسم الله تعالى يحتمل المعنيين على ما بينه المصنف وما ذكره بقوله فان التبيين انما يكون باسم الله تعالى فيستقيم
على احدهما وهو المختار وما ذكره بقوله وكذا جعل اسم الله للفعل لا ذاته انتظاما لما يكون
على الآخر فلا بد من ذكرهما حتى يتم التبرك على كل حال قلت نعم الامر كما ذكرت ومع هذا
حقه ان يذكر القول المذكور بعد الفراغ عن الفرق بين التبرك وبين التبرك بالاسم اذ لا دخل في الفرق
المذكور فلا وجه للتعرض قبل الفراغ عن بيان الفرق بل حقه ان يذكر بعد اتمامه على انه وجه
لذكر الاسم على احتمال آخر في البناء فيكون الفرق المذكور معه وجهان ثانيا لذكر **قال** واليه
انما يكون به **اقول** اراد المصنف الاشارة على ما افصح عنه بقوله لا باسما التي هي الفاظ لا الحروف
ولا تسمية الفاظه بالاسم بصفة من صفاته وبعده وميثاقه وبذلك **قال** والبناء على الحال
اقول كانه غافل عن ان الاريستقلم معنى الحال والشرع ومنه امر فلان يستقيم وجه الامر

المقام الغفول عن فائدة اتمام عبارة الذكر فتدبر **قال** فينبغي ان يرد عليهم **اول** قلنا ذلك
 لكن الرد عليهم في ذلك يتم باننا لم نسم الله تعالى على قصد التبرك به ولا حاجته فيه الى تقدير متبركا
 او ملتبسا **قال** كانت اول الالوه لان مصاصه شيء بالركب لا يكون الا مقارنته لجمع اجزائه
 بخلاف التيقنة له فانه قد يكون باعتبار بعض اجزائه محتاجا في حصيل الدلالة الى معونة
 المقام فالدلالة على الاول اقوى لاننا ذابته ومنهم انه نقص مدلوله وان في ظنه وبني
 عليه كجفت الكلام فلم يصب كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال** كان على وجه التبرك بهذا **اول** هذا
 هو الظن وبناء الكلام على الظاهر في امثال هذا المقام **قال** وانما قلنا انه الظاهر لعدم ثبوت
 اعتقادهم ان فعلهم لا يكون معتد به في دينهم حتى يصدر بذكر اسماء افعولهم **وهذا** هو
 وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام لا يمدى اليه الا بنظر دقيق فلا يثبتهم كل احد من سائر
 والمعنى المتساب للمقام ما في فهمه ثرك الحواص والعوام فلا وجه لان يقال الدقة والمخافة قد يكون
 لازمة المعنى وفضيله الكلام **قال** فقد رجع بالآخر الى معنى التبرك **اول** لانه ان معنى ونقول
 بل اللازم مثله احدى المعنيين الباء للآخر في الاستعمال على معنى التبرك لما عرفت ان معنى
 الملازمة على وجه التبرك لا التبرك فبهذا الاعتبار لازمة لاحدهما على الآخر فاذا ذكر لا يصلح وجها
 آخر للاهنية المذكورة **قال** فان قلت فكيف قال **اول** الفاء التوقيفية في قوله فكيف
 انحنى عن ذكر متبركا واقرأ اذ قد روي الكلام على اعتبار توقيفه على مقدم لما كان معنى بسم الله
 بسم الله اقرأ فكيف قال الله تعالى بسم الله واعلم ان الاستغناء عن انكاره لا يتغير صفة الاستغناء
 لانه صارت مجازا مشهورا في الانكار وتعلق الاستغناء في مثل هذا الكلام سواء كان للاستغناء
 او للاستغناء من دخول كيف واقى الله بالنافع بطريق الكناية عن انتفاء الشئ بانتفاء كينفته
 اذ لا بد لكل ماله خط من الوقوع من كينفته ما على ما حقق في تفسير قوله فكيف يكون بانه
 وكنت امواتا ومن لم يتبين لهذا اعتراض على المعنى بان ما ذكر تعليم للتبرك باسمه لا تعليم لكينفته التبرك به
 والمخافة الفاضل الغفول عن وجه المقال قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
 ولو كان المعنى سابقا الى فهمه لكان حق المعنى ان يقول هم يتبركون لا كيف يتبركون لان كيف
 نقص في السؤال عن الحال ثم ان المعصود بصور المعنى لا تقدير اللفظ لما عرفت ان الباء
 لا يكون صلة للتبرك فلما دلالة قوله متبركا على تخصيص السؤال بالوجه الاخر لان معنى التبرك
 ملحوظ والوجه الاول ايضا على ما مر في الحاشية الفاضل حيث قال فقد رجع بالآخر الى معنى التبرك

فلا وجه

فلا وجه لقوله على وجه القطع توزع على الوجه المختار الذي نسب اليه انه منقول عنه في الآية
 من قوله بل يجوز ان يجعل متوزعا على الوجه الاول ايضا لانه تضمن معنى التبرك على تقدير
 صحة النسبة اليه يكون تداركا منه بالرد على تعيين التوزيع على الوجه اكد قطعا لان عبارة بل
 صريحة في الاطراب عما ذكر في نفس الكتاب والله اعلم بالصواب وبما قد تناه من التفصيل
 انفع ما قيل قال المص والتوزيع متبركا باسم الله فجعل الظرفان حالا في دلالة انه جعل توترا
 على الوجه المختار الذي يكون الظرف حالا عليه فدل على انه جعل توترا على الوجه المختار الذي يكون
 الظرف حالا عليه وما ذكر في التوجيه من التعسف والتكلف الشارح **قال** من حق حروف
 المعاني **اول** المراد من الحروف ههنا ما يقابل الاسماء والافعال وتقييد بالاضافة الى المعاني
 للآخرة اذ هي حروف البناء وذلك ان الحروف كما يطلق على ما يقابل الاسم والفعل كذلك يطلق
 على ما يتركب منه اللفظ مستوعلا كان او معملا ومن الاول حروف المعاني وانما سمي بالاول لما
 معان كسبها بخلاف حروف البناء التي هي من الثاني وهو حروف التهيئ التي مدلولها اسما
 التهيئ وهذا يقال له حروف البناء اذ ابينت الكلمة منها وبهذا التفصيل تبين وجه مجي
 الحرف الواحد على حرف واحد المفهوم من قوله التي جاءت على حرف واحد وذلك ان المراد من الاول
 الاول ما لم معنى ومن الثاني ما لا معنى له وما متحدان فاما مختلفان اعتبارا فان باء بسم الله مثلا
 من الجنس الاول من حيث انها تدل بالوضع على معنى الملازمة او معنى الآلة ومن الجنس الثاني
 من حيث انها مدلول اسم من اسماء التهيئ فافهم هذا الاعتبار الدقيق **قال** وايضا اصل الحروف
 ان يكون وجوديا **اول** اما زاد لفظ الاصل وهو عبارة عن حاله مستمرة لا يتغير الا بالمرور
 ضرورية ولم يقل الا برب انما يكون وجوديا لانه قد يكون تقديره بافلا يكون له حظ من الوجود
 وتغير الاصل بما ذكره في فصل نفقة الاولاد في شرح الدرر الكسوف بالعناية والمراد
 من الاصل في قوله كان الاصل فيه السكون ايضا بهذا المعنى لانه هو المشهور المذكور في مقابلة
 النوع اذ لا يصح له في هذا المقام كالاخ على ذوي الانعام ولا معنى للراجح كما سبق الى البعض
 الا واما **قال** لكونه اثر العامل للعوامل **اول** اذا ترتب شيء على آخر سواء كان ترتيبه
 عليه عقليا كترتب وقوع المراد على تعلق ارادته بها او عادي كترتب وجود الشرف على طوله
 الشئ من الافق او شرعا كترتب حكم العتق على ملك العريب او وضعيا كترتب رفع الغل
 على وجود الغل يقال للاول اثر الثاني والثاني مؤثر في الاول ولما بينهما من العلاقة بالترتيب

وتأثيرا وهذا الاطلاق كسب اصطلاح القوم حقيقة الكل ومن بهم انه حقيقة في الاولين
 وجاز في الآخر من فقد وضع حيث لم يفرق بين التأثير والاصوات وزعم ان التأثير لا يكون الا
 بالاجاد او الاعداد ولم يدركه اي علم قد يران يكون اطلاق الاثر على المترتب على الآخر
 كسب الوضع مجازا لا ثبت الاصل المذكور ثم ان الجزم ليس بوجوه الاواب من الآثار
 الوجودية لانها عبارة عن حالة اعراضية تقتضي بها الحركة وبها تدارن السكون فان فيه لا بد
 من انتفاء تلك الحالة ايضا ومنهم ان الجزم عدم الحركة فقد وضع حيث لم يفرق بين الجزم
 والسكن وبهذا التفصيل تبين **ف** ما قل استدلاله على ما ذكره على كون الاصل
 في الاواب الوجودية ولم يستدل على نفس وجوديته لان المراد بالاثريتها ان لا يتوجب
 اعتبارا معتبر دون الاثر والتأثير الحقيقيين وليس هما الاثباتية الاثر والتأثير الحقيقيين
 فلا يدل على الوجودية في نفس الاصل على الاصل والراجح على ان كون الاثر الحقيقي للمؤثر
 الوجودي وجوديا محتمل ترد على ما بين في موضعه وايضا لما يكون اثره الفاعل عدينا
 كالجزم الذي هو عدم الحركة وهو اثر الجواز من التي تعمل الجزم ولكن هذا لا ينافي ان يكون الاصل
 في الاثر الوجودية والتخلف في بعض المواضع لما في الاصل في كل كلام ثم ان حطط بيني
 معني الاصل فان ما ذكره آخر بقوله والتخلف في بعض المواضع لما في الاصل في كل كلام
 فما بيناه من معنى الاصل وما بينه بقوله بل على الاصل والراجح حيث عطف الراجحة
 على الاصل عطف تفسير معنى آخر الاصل ثم ان العلاقة التي ذكرها بقوله على ان يكون اثر
 الحقيقي ان تدفع ما ذكره من ان الاستدلال على اصالة كون اثر الوجودي وجوديا لا يحسن
 تلك المعنى على كلتها اذ لم يظهر من كلامه ان التخلف عن مقتضى ذلك الاصل فما اذا كان
 الاثر حقيقيا والمؤثر وجوديا لما في فان قلت فاقوه انقاضي فانه لم يظهر مما قوت بيانه ايضا
 قلت وجهه انه اراد المص بالاثري المذكور الاثر الظاهر في عطفه الحسن لا مطلق الاثر انما لا يدل
 بالعقل والتبني على هذا عطف قوله وعلى الكلام على قوله اثره الفاعل عطف تفسير ولم يذكره
 على انه وجه آخر للاصالة المذكورة حيث لم يعد ارادة التعليل ولم يقل ولكونه على ما بيناه
 ظاهره لا يتسكن فما ذكره بوجوده الاواب ولا ابتداء على المحدثه القائله ان اثر الوجودي
 وجودي في الغالب واتضح ان ذلك الناظر في هذا المقام لم يحل حول المرام كما لا يخفى على ذوي
 الابصار والجل لهم الصواب وزيل الارتباب **قال** فاصل ما يقابل **امول** اراد

فرو

ما ذكره

ما يقابل

ما يقابل بالذات والمقابل بالذات للوجودي لا يكون الا عدينا وهذا النوع من التقابل انما يتحقق
 بين الالجاب والسلب وبين العدم والملكه واما التقابل بين الضدين والتقابل بين المتضادين
 فليس واحدا منها بالذات بل هو لسطح استلزام كحق احدهما انتفاء الآخر وانما زاد عبارة الاصل
 ولم يقل ما يقابل انما يكون عدينا لان التفرع على ما تقدم بيانه من ان الاصل في الاواب
 ان يكون وجوديا انما يتحقق بزيادة فان التفرع على ما ذكره اصل هذا المعنى البناء لا في نفسه انما تفرع
 على نفس المعنى المذكور في الاواب لا على اصله **قال** وقد رفضوا الابتداء بال كنى **امول** ارفض
 الترك وهو من باب طلب وفرب ومنه الرفض لتركهم زيد بن علي رضي الله عنه حين نهى بهم
 عن الطعن في القبيحة كذا في المغرب ففي عبارة رفضوا دلالة على ان الابتداء بال كنى داخل
 تحت قدرتهم الا انهم تركوه لاحقا وهذا على ما اختاره المص على ما بينه باذن الله تعالى
قال لا زعم للرفضه والجر **امول** اللازم للشيء ما لا يفارقه دل على ذلك ان مقام الفاعل والى
 الفارق ومعنى عدم مقارفته لاخران لا يوجد الكابدون الاول والعكس وللذا صحت ان مقام اللازم
 الى الاعم من الملوم والى المساوي واللفظ عند هذا ومنه اللازم في الحارث قال ابن الاثير
 في النهاية وهو في اللغة الملازمة للشيء والرواح عليه وقال الجوهر في كلامه لازم كانهم لزوم لا يفارقون
 ما بهم فيه ومنه اللازم في قولهم والرحم كلمة التقوى قال المص في كنه لزمه الحال لزوم والرفقة
 اياها ولزم غديهم لزوم ولازمته حتى استوفيت حق ولا يخفى ان كلمة التقوى تفارقونهم ولم يفارقوها
 فوجع الزوم بها الى عدم الانفكاك في جانبهم وهو معنى الزوم في اللازم العام ومن كلامهم لئلا
 لزم بيته ان لا يفارقه وذلك بان لا يوجد البيت خاليا عنه ويلزمه عدم الخوف عنه وهو المراد
 بطريق الكناية فمنهم ان ما ذكره معنى اللازم الاصطلاحي ولم يفرق آخر لغوي حيث قال لزوم
 شيء في آخر لغة عبارة عن عدم مقارفته عن الآخر فلا يوجد الشيء بدون ملزوم لغة ولازم
 اصطلاحا ونظير الخلاف في الاخص والاعم في العكس اصطلاحا وما كان منطعا ان يتوهم
 بها بناء على ان توهم من الزوم معناه الاصطلاحي الا على كنه المص ان الحرف ملزوم
 والبناء لازم فتر القائل الملزوم ما ذكره رفعاً لترك التوهم وبيته على ان المراد بالزوم
 معناه اللغوي دون الاصطلاحي حتى ينفك الحال فما ذكره المص فقد وضع وما خيرا انما ضل
 التقاضي انما على ما تنقذ باذن الله تعالى وبهذا التفصيل اتضح ورود ما قيل ان في قوله لكونها
 لازمة لغيره والجر **قال** لا زعم لانه لا يلزمه لعل ملزومه لعل على قول المص وعلى قول من قال

ام المتصلة لازمة لغير المتصلين واذ فاع ما ذكر الحاشية الفاضل في جوابه وانكشف انني
قال وبما ذكره الفاضل ان دفعه سؤال الفاضل الرازي بهذا التمسك من عدم التبيين
بمعنى المزوم وتوهم ارادته ان ينفى الاصطلاح في معنى الغفلة الى الفاضل المذكور
والفاضل ابن اخي خالته فالتصواب في الجواب ان يقال ان المعنى لسؤال اللازم في
معنى المزوم مجازا بمبالغة في معنى المزوم وقد نبه الفاضل التفاتنا على هذا المعنى
حيث في تفسير ما ذكره المصم اي مبالغة لما عنده غير متفكر عنها بمعنى انها لا توجد دونها
على ما هو معنى المزوم في اصطلاح الحكمه الا انه لم يصب في رعيته ان المعنى المذكور للمزوم
على اصطلاح الحكمه دون اللغة لما عرفت ان اهل اللغة يحدون الحكمه في استعمال
المزوم في المعنى المذكور **قال** فلا يقتضيه السكون **اول** بمباراة الفاضل التفاتنا
فلما انها يقتضي عدم الحركة والحاشية الفاضل لم يصب في العدول عنها لان السكون في
الحركه في عدم الحركة فقول الذي هو عدم الحركة في معرض المناقشة وبمباراة الفاضل التفاتنا
شأنها لانها لا يقال بهذا الوجه معارض بان الفهم لحقتها انب بالكون لان تلك المناقشة
بحسب المعارض بخلاف ما ذكر في هذا الوجه فانها بحسب الذات فان عدم الحركة اذا لم يكن
والحاشية من عوارضه فانه في منزلة المعدوم يكون انب للسكون من الاخف وبهذا التفصيل
ان دفع ما قبل ان جعل كل منهما وجها على حدة يعارض بهذا الوجه بان الفهم لحقتها انب
بالكون ويرجح عليه هذا المعارض اذا انضم اليه ان يقال ان هذه الحروف كثير الدور
فما مستحق للاخف وان جعل المجموع وجها واحدا يعارض بمجموع ما ذكرنا من ان خفة الفهم
المناسبة للسكون واستحقاق كثير الدور بالاخف بل يرجح اليه لان استحقاق كثير الدور
بالاخف لسبب حد التعارض مع كون الكثرة انب بالسكون لكونها بمنزلة العدم
بل ذلك اقوى منه وان انضم اليه هذه النسبة منسبة الكثرة للسكون في الخارج لم يرجح هذا
بل يكون في حد التعارض قالوا وان لزمه الحرفه لا يلزم الجريفة لاحاجة الى ادعاء لزوم
الحرفه حتى نناقش منه بواو الضمير الذي هو اللهم محتاج في دفع تلك المناقشة لان يقال
الكلام فيما الى جاءت على حرف واحد بلفظا وكلمة وواو الضمير لا بد في كتابتها من
الف زائدة فيخرج بالقياس الاخير عما ذكر بل يكفي لنا في عمية الكلام في هذا المقام
عدم لزوم الجريفة كالدلالة فما قبل التوسيع كالاخي وان كان بصيرا على ان التوسيع

لا يكون بصيرا فكذلك الدلالة في القول المذكور على ان الواو لا يكون الا في مفارقة الحرفه
وبهذا التفصيل ان دفع ما قبل لا يخفى عليك ان الواو اذا لم يعبر عنها بالخصوصية لا يلزم
الحرفه لوجود الواو الضمير الذي هو اللهم **قال** والتعليل بقوله اذا كان دالهم **اول** لا يوجب
عليك ان التعليل بقوله لا يتبع ابتداءهم بان كني اظهر في الدلالة على ما ذكر **قال** الا ان
ذلك لذواتها **اول** لانها حاصله من اتباع الحركه المتقدم عليها فلا يتصور وقوعها في الابتداء
لذلك لا يكون **قال** على التلخيص بالوكه **اول** اراد باللفظ بالوكه ظهور اثرها في مظهر
الوجود اللفظي لان لما حفظنا ذلك الوجود كالحروف وما يتركب منه وقد افصح عن هذا
في حاشيته الا في ذكره بقوله واعلم ان الحركة والسكون اي والمراد من توقفها على الحرف في اللفظ
توقف ظهور اثرها في مظهر الحروف منه وبهذا التفصيل ان دفع ما قبل ان اراد بالوكه
ما هو بعض المصوتات كانه عليه الرضيه حيث قال ان الحركات ابعاض حروف العلم لا يكون الحركه
عارضه للحروف لكان كل ما عارضه للمركب من الحروف وغيره من الاصوات وهو باطل ولكن
ان الحروف كصفات عارضه للاصوات والحروف فلا يكون لقوله توقف العارض على الحروف
وجه وان اراد كون الحروف بحيث يتلفظ بعده بأحدى الذات الثلاثه كان قد عطف عليه الحاشية
فما نقل عنه في هذا المقام وذكره في شرحه الموافق لا يكون الحركه تتلفظ به بل يكون اذا اعتبارا
فلا يكون لقوله لان الحركه موقوفه على الحرف في اللفظ وجه واجيب عنه بانه اراد بها الكيفيه
التي تحصل في الحرف الصامت عند اتمام مخارج المدات وثبتت هذه الكيفيه للحروف
كونها ملفوظه ضروري ومن شكا ذلك فليشكر ثبوت الحرف لموضوعه وكونه ملفوظا وعدم ثبوتها
ما ذكره الفاضل فها نقل عنه لا يتفحص ان لا يحل كلام المستدل على ما ذكرنا على انه يحل ان يكون
الفاضل بالكون المذكور مزوم وببيته اخي تلك الكيفيه المذكورة **قال** واعلم ان الحركه
والسكون بالمعنى المشهور **اول** اراد به الرد لما ذكره الفاضل التفاتنا في الجواب
عن المستدلال المذكور على وجه العلاوة حيث قال في جوابه بنوع الشطرنج لما كان في
الحركه لا زما غير متقدم للحرف المتبدا بها لشرط سابقا على انك اذا اختلفت في حركه الحرف
لم يكن هناك عارض وموضوع ووجه الرد من بيان المراد من الحركه على وجه انضج في حركه
قال والنظران قوله **اول** بل الظاهران كل واحد ما ذكره من سلام لغتهم من كل لغة وشأنه
ووضوحها على غاية من الاحكام والرصانه علمه مستغله تمام الدعوى ولذلك اعاد ادب التعليل

خرو

ند

في الثاني منها فانه لو كان راديا بالاول منها لتعيل الجزء الاول من المدعى وبالكما تعيل الجزء
 الثاني كان حقه عدم الفصل بينهما بما يدل على استقلال كل منهما في تمام اعرام اذ يكون
 العمل الكافي مجعوما لا كل واحد منهما كالاخر على ذوى الاوهام وبهذا البيان انما هو سابق
 البعض الاوهام من ان من له معرفة بالسلب الكلام مخزم بان ما ذكره تعيلين للآخرين
 المذكورين فانه ذكر ان رأيهم اذ ان وذكر تعيلين بصلح اولهما تعيل للاول وثانيهما
 تعيل للثاني ولا موجب للتخصيص بالاول وان رجع ذلك بان المقصود الاصل هو هذا ذكر
 الاول وانما ذكر الثاني تبعا فكان الاول هو المقصود الاصل بالتعيل فلذلك كان الاول
 ان يعلى الاول بالتعيلين يقال ان السلوب باليه هذا التخصيص وان كان ذكر الاول
 هو المقصود الاصل وذلك ظاهر لمن له ذوق سليم انتهى وعلى ما ذكرنا لا يكون المراد من
 ما ذكره المحقق الفاضل بل معنى الخشونة قال الازهر في التهذيب نقلنا عن تعلي بن
 الاثرين البشن الخش من الطعام والبسك والكلام والمراد من الخشونة في الكلام الخلل
 في الالتئام بسبب السلق والاضطراب الحاصل بالحرارة عند التام **قال** ويقال انما
اول فصل فيه بحث لان التعيل الاول يقتضي ان يكون في الابداء بابا كني بكتة
 والكا ان يكون فيه احكام لكن لانه الغاية وبسبب تدافع وذلك الاقتضاء بطريق المنعوم
 الكثرة بل انما الكلام على سبيل الالهام كما سبق البعض الاوهام وجوابه ان المنعوم
 لا عارض المنطوق على ما تقرر في الاصول فلا تدافع بين الوجوه المذكورين على التوهم
 المنعوم واما ما **قال** ان في السكون ضعفا والضعف ينشأ في الرصانة لا غايته كما
 فانما يصلح وجه لعدم صحة المنعوم المذكور والذي يمتنع في المقام بيان الوجه لعدم اعتبار
 في الكلام حتى تدفع وبهم التدافع المذكور وعدم الصحة لا يكون دليلا على عدم الاعتناء
 من مفهوم بل منطوق بقصد ولا صحة له فالوجه في دفعه ما قد تناه فندبر **قال** تعلق
 بالبر **اول** قال صاحب الشرح هو لروية وبعد ارسال فيها وتبعه الفاظ الخشونة **قال**
 شرف الدين الطيبي قبله ارسال وتبعه الفاظ التفتازاني **قال** واصله سمو بدل
 تصريفه **اول** والقلب بعيد غير خط قال ابن يعيش في شرح المفصل ان ادنى القلب
 ليس في اكل بالبريد فلا يصار اليه وعنه منور **قال** حيث زعموا انه من الاسماء المحذورة
 الفاء **قال** الكوفيون انه التسمية واصله رسم حذف الواو وعوضت عنها يمة

الوصل

بهمرة الوصل ليقول اعلاه بهذا المشهور وقال السني **قال** في شرح المفصل اعتقاد الكوفيين
 انه منقلب من رسم الى سمو فجعلت فاءه لا ما فوزنه على علوه على هذا الاخر **قال**
 وقال ابن الانباري في رد قولهم المشهور بهمرة التعويض انما تقع بعوضا من حرف اللام
 لان حرف الفاء الاخر انهم لما حذفوا اللام التي هي الواو من بنوع عوضوا عنها الفهم
 في اوله فقالوا ابن ولا حذفوا الفاء التي هي الواو من وعوضوا عنها الفهم في اوله
 فلم يقولوا اعدوا عوضا عنها الثاني في آخره فلو اعدوا لان التعويض في حذف منه لام
 ان عوضوا بالفهم في اوله وفيما حذف منه فاءه ان عوضوا بالفاء في آخره والذي يدل
 على صحة ذلك انه لا يوجد كلامهم ما حذف فاءه وعوض بالفهم في اوله ما حذف لام
 وعوض في آخره ولا وجدنا في اول الاسماء بهمرة التعويض علمنا انه محذوف اللام **قال**
 الفاء لان حمله على ما له نظير اول من حمله على ما ليس له نظير فدل على انه مشتق من السو
 لافى **الاسم** **قال** ومنه قيل للقب البئر من البئر **اول** اي وما ذكر من ان التسمية تنوثة
 بالمسمى قيل انما يقع ان اصل هذا القول ما هو منه لان التلقب من قبيل التسمية
 لغيره وان كانت اللقب مقابلا للاسم في الاصطلاح واما الذي ذكره المحقق في الفصل فلما
 الحكم كان حقه ان يقول ومنه ما **قال** لان الذي من قبيل ما ذكر هو المقول لا القول
 ومن لم يتنبه لهذا قال بغير من قبيل ان التسمية تنوثة بالمسمى قوله للقب البئر وايضا
 وما نقل للقب البئر بالجر تك وما هو في البئر بالتكيني قال الجوهرى البئر بالجر تك
 اللقب والجمع الانبار والبئر بالتكيني المصدر تقول بئر بئر بئر اذا قبضت
 ثم انه غلب في الاستعمال على ما هو المذموم ولهذا قال الله تعالى ولا تتبارزوا باللقاب الا بالبر
 بها قال ابن الاثير في النهاية في تفسير ما ذكره التتبارز باللقاب وكانه يكثر في
 انتهى وبهذا البيان انضج ما قول الجوهرى وتنازروا باللقاب اي لقب بعضهم بعضا
 من الخلل فتأمل **قال** بمعنى البئر **اول** وقال في اللسان والتبراج تورم وارتفع مكانه
 وانتبرت يده انتطفت وانتبرت السطح رفته وبئر فلان بئر بئر بئر بئر بئر بئر
 ربيع ورجل بناير الكلام ومنه البئر والبيير الخطيب ارتفع على البئر قوله ومنه
 اي ومن البئر معنى الرفع لان من بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر
 الخطيب وصرح به الجوهرى حيث قال بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر بئر

رفع صوته عن خفض ونبر الغلام ترعرع وبهذا البيان اتضح ان الفاضل المحيى احفظ من كل من
 مقام كلام حيث قال والنبر بالراء المهملة رفع الصوت ومنه النبر اما انه اخطأ في الاول
 منها فلانه عرفت ان معنى النبر مطلقا الرفع وانما يطلق على رفع الصوت لوجود معناه فيه
 لا لانه موضوع لم مخصوصه واما انه اخطأ في الثاني فقد اغنى البيان السابق عن ذكر وجه
 وفي الاول معذوره لانه معذور من جهة المعنى حيث قال وهو رفع الصوت وظاهره مختلفا
قال والنبر بكسر النون **اول** ولقد فهم الفاضل التفاتنا لما لم اجد في كتب اللغة والمذكور في قول
 المعنى والنبر قسوا الحلة الا على كمال ان تكون بالراء المهملة كما هو المكتسب للسبب في ان يري ان وضع الخط
اول اراد دفع السؤالين المقدرين على وجه معنى الرفع في سؤال محقق ذكره العلامة قطب الدين
 الرازي فما علقه على الكتاب في حيث قال ان الجواب ليس الا ان الخلف كثيرا لا يستعمل في بناء
 المقدمات مستدرك قطعا واما المقدرا الاول فالسؤال عن وجه تنوع السؤال الذي اوردته المعنى
 بالفاء على ما قبله واما المقدرا الثاني عن وجه التبعين عن الهمزة بالالف واما تقرير الجواب على الوجه المذكور
 انما ان المعنى انما صدر السؤال بالفاء التفريق لانه كما نش

عما تقدم وذلك لان الالف لما كانت للابتداء

ومن قوا عدمه ان وضع الخط على حكم

الابتداء دون الالترج لزم ان لا الخلف

بل يثبت كما في بسم ربك فليذا

لم يقتضه الجواب على ان يقول

كثرة الاستعمال بل يوقض

لذلك المقدمة المطوية التي

بينه السؤال ثم يشار

ال انه لم يترك القاعدة

بالكلمة بل طويت

الباء لتكون

كالعوض

ثم الكتاب

